الموجز

في

الفلسفة العربية

للأستاذ

نديم الجسر

الناشر

عزمي الشعراني

١/٩/٥١

الموجز

في

الفلسفة العربية

للأستاذ
نديم الجسر

الناشر
عزمي الشعراني
١ / ٩ / ٥١

كلمة الناشر

في سنة ١٩٤٥ كان من حسن حظ العلم أن قدر للاستاذ احمد بك الفاضل عدم النجاح في امتحانات صف الفلسفة فرأى أن يستعد لامتحان السنة التالية تحت اشراف وتوجيه نسيبه الأستاذ الجسر الذي هو علم من أعلام الفلسفة كما هو علم من أعلام القانون والأدب. وقد لاحظ الاستاذ الجسر أن أشد المصاعب إنما يلاقيها الطالب في مادة (الفلسفة العربيـــة) فرأى أن يسهل له السبيل ويختصر له الطريق فأملى عليه هذا الموجز الذي يعد ، على صغره ، آية من آيات العبقرية الفذة التى تتجلى لنا دائماً فى آثار الاستاذ الجسر .

ثم كان الفحص ونجح الاستاذ أحمد الفاضل فى مادة الفلسفة العربية نجاحاً باهراً شاع خبره بين رفاقه فى طرابلس وبيروت فتهافتوا على استعارة الكتاب منه وكان سبباً لنجاحهم فى خلال الســـنوات الخمس الماضيـــة .

ولما اشتهر أمر الكتاب وكثر طالبوه رغبنا إلى الاستاذ الجسر أن يأذن لنا بطبعه فاعتذر بانه ليس إلا امالي موجزة تفتقر إلى تنقيح وتوضيح لا يتسع وقته للقيام بهما ولكنه عاد أمام اصرارنا وإلحافنا فسمح لنا بطبعه . وها اننا نزفه إلى طلاب الفلسفة الذين ســـوف يجدون فيه خير معوان على تفهم هذه المادة العويصة .

الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

أخي أحمد

السلام عليك ورحمة الله ، وبعد فقد سألتني أن اكتب لك موجزاً في الفلسفة العربية يعينك على النجح في الامتحان الذي أنت قادم عليه بعد ايام معدودات ، فكتبت لك هذه الرسالة العجلى وحاولت أن اقرب بها لك الطريق واسهل لك الالمام بمجمل الموضوع واكتفيت من كل فيلسوف بزبدة آرائه في مباحث الفلسفة الكبرى ، وميزت كلا منهم بطابع يساعدك على استحضار صورة خاطفة عنه ، وقدمت لك مباحث تمهيدية تعينك على تفهم الفلسفة العربية ومعرفة اصولها ومنابعها من الفلسفة اليونانية . واسأل الله أن ينفعك بهذه الرسالة في الامتحان المدرسي الذي انت قادم عليه ، وفي امتحان الايمان الذي قد تبتليك به محن الدهر ووساوس الفكر ، وان يوفقك ، بعد أن ابتديت بدخول اول الشوط ، الى بلوغ الغاية ، فان الفلسفة بحر ، على خلاف البحور ، يجد راكبه الخطر والزيغ في سواحله وشطآنه والأمان والايمان في لججه وأعماقه . وصلى الله على سيدنا محمد الهادي بالقرآن الى الحق المبين وعلى آله وصحبه واتباعه العلماء الراسخين صلاة خالصة تنير قلوبنا وتمحو ذنوبنا وتستر عيوبنا ما ؟

طرابلس في ٢٧ نيسان سنة ١٩٤٦

نديم الجسر

مباحث تمهيدية

وبعد فاعلم يا أخي أن الكلام عن الفلسفة العربية لا يهون فهمه على الطالب إلا بتقديم مباحث تمهيدية :

١ — **المبحث الأول** — ما هى الفلسفة

٢ — **المبحث الثاني** — ما هي مباحث الفلسفة الكبرى

٣ — **المبحث الثالث** — ما هى المذاهب الفلسفية الكبرى

٤ — **المبحث الرابع** — هل توجد فلسفة عربية قائمة بذاتها ذات طابع خاص أم لا ؟

٥ — **المبحث الخامس** — عرض اجمالي للفلسفة اليونانية القديمة

٦ — **المبحث السادس** — لمحة عن الأفلاطونية الحديثة .

المبحث الأول

ما هي الفلسفة

لقد وضعوا للفلسفة تعاريف كثيرة فقالوا : (إنها النظر في حقائق الأشياء) وقالوا : (انها تعرف الوجود المطلق) وقالوا : (إنها معرفة الحقائق الثابتة) وقالوا غير ذلك ، ولكن خير تعريف للفلسفة هو : (ان الفلسفة معرفة المبادىء الأولى) .

وخير من هذا كله التعريف الذي وضعته أنا بعد تفكير عميق

واطلاع غير قليل وهو : (الفلسفة هى محاولة العقل البشري إدراك جميع المبادىء الأولى) .

وفي قولي (محاولة العقل) أردت أن ابين أن العقل عجز وسوف يظل عاجزاً عن إدراك كنه جميع الحقائق والمبادىء الأولى . وسيظهر لك صدق هذا إذا تعمقت في دراسة الفلسفة . ولست أعني أن العقل لم يصل إلى معرفة شيء من الحقائق الأولى ، ولكني أعني أنه لم يصل إلى إدراكها كلها لأن هنالك حقائق يعجز العقل عن إدراك كنهها بالتفصيل ، وإن كان يدرك وجودها بالاجمال .

المبحث الثاني

ما هى مباحث الفلسفة الكبرى

قبل أن تعرف المباحث الكبرى من الفلسفة يجدر بك أن تعلم ان الفلسفة كانت فى باديء امرها عند اليونان تتناول البحث فى كل شيء من علوم الكون، وفى ما وراء الكون فكانت تشمل بمباحثها:

١ — الكون الطبيعي وعلومه كلها

٢ — علة الكون الأولى

٣ — الانسان : نفسه ، وحواسه ، وعقله ، ومداركه، وميوله ، وعواطفه ، وسلوكه ، وأخلاقه وأطواره الاجتماعية والتاريخية .

٤ — الحق والخير والشر والجمال والقبح .

ومن مباحثهم فى الكون الطبيعي تكونت « الفلسفة الطبيعية » ومن مباحثهم فى اصل وجود العالم وعلته الأولى تكونت « مسائل ما بعد الطبيعة » ومن مباحثهم فى الانسان نفسه : وميوله وسلوكه تكون « علم النفس » ومن مباحثهم فى اخلاق الانسان تكون « علم الأخلاق » ومن مباحثهم فى المعرفة الانسانية والادراكات العقلية نشأ «علم المنطق » ومن مباحثهم فى الحق والخير والشر والجمال والقبح تكون « علم الجمال » ثم تطور حتى صار مبحثاً فلسفياً خاصاً هو « مبحث القيم » ومن مباحثهم فى تطور المجتمع تكون « علم الاجتماع» و « فلسفة التاريخ » و «فلسفة القانون ».

ولكن هذه العلوم والمباحث التى كانت تسير كلها تحت لواء الفاسفة ، لأنها انبثقت من النظر الفلسفى ، أخذت كلما اتسعت دائرة البحث ، تستقل عن الفلسفة حتى أصبح كل علم منها قائماً بذاته . ولسنا نعني انها قطعت صلتها بالفلسفة بل نعني أن الفلاسفة لم يعودوا منصرفين إلى التوسع فى درس هذه العلوم إذ تركوا الإشتغال بها إلى ازبابها ، ولكن الفلسفة لا تزال تعنى بهذه العلوم وتستفيد من مباحثها وتبنى آراءها الجديدة على ما يظهر فى العلوم من جديد .

وبعد أن استقلت تلك العلوم على هذا النحو أصبحت المسائل الفلسفية الكبرى منحصرة فى ثلاثة مباحث :

١ — مبحث الوجود
٢ — مبحث المعرفة
٣ — مبحث القيم

فمبحث الوجود يتناول طبيعة الوجـــود وحقيقته واصله وعلته وغايته. ومبحث المعرفة يتناول البحث العميق فى كيفية حصول المعرفة ومبلغها من الصحة ومدى قدرة العقل فى ميدان المعرفة. وأما مبحث القيم فيتناول البحث فى ماهية الحق والخير والجمال والأخلاق.

المبحث الثالث

المذاهب الفلسفية

إن المذاهب الفلسفية الكبرى فى « نظرية الوجود » هي :

١ ـ **مذهب المؤلهة** : الذين يقولون بوجود اله خالق للكون مدبر لأموره.

٢ ـ **مذهب الماديين** : الذين يقولون ان المادة وحدها هي اصل كل شيء .

٣ ـ **مذهب الروحيين** : الذين يقولون أن اصل الكون روح لا مادة فيه .

٤ ـ **مذهب الثنائيين** : الذين يقولون بوجود اصل ثنائي للعالم وهو المادة والروح .

٥ ـ **مذهب الشكاك او اللاادريين** : القائلين ان القضية الميتافيزيكية لا يمكن ان تحل .

٦ — **مذهب الحلوليين** ـ القائلين بوحدة الوجود .

وهنالك مذاهب حديثة اخرى لا محل لذكرها هنا .

أما المباحث الفلسفية الكبرى في « نظرية المعرفة » فهي :

١ ـ **مذهب الحسيين** : القائلين بان الحواس هى الوسيلة الوحيدة للمعرفـــة .

٢ ـ **مذهب العقليين** : القائلين بان العقل وحده هو الوسيلة الوحيدة للمعرفـــة .

٣ ـ **مذهب الشكاك** : القائلين بان المعرفة الصحيحة غير ممكنة مطلقاً لأن الحواس تخدع والعقل يخطيء

٤ ـ **مذهب المتصوفة** : القائلين أن باستطاعة الانسان ان يدرك الحقائق العليا بالالهام والكشف.

٥ ـ **مذهب البداهة المباشرة** : القائلين ان الانسان يدرك وجود الله والمسائل الروحية التى وراء الحس والعقل ادراكا بديهياً مباشراً بغير واسطة العقل

أما المذاهب الفلسفية فى « مبحث القيم » فلا لزوم لذكرهـا فى هـــذا الموجز .

المبحث الرابع

هل يوجد فلسفة عربية قائمة بذاتها وذات طابع خاص ام لا ؟

تضاربت الآراء في الفلسفة العربية من حيث كونها تؤلف فلسفة قائمة بذاتها متميزة عن سواها بطابع خاص أو لا . فقال البعض ليس هنالك فلسفة عربية قائمة بذاتها مطلقاً . بل الفلسفة العربية مزيج من الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة مكتوبة بلغة عربية . وقال آخرون : يوجد فلسفة عربية قائمة بذاتها . والحق ألذي لا ريب فيه أن الفلسفة العربية هي فلسفة خاصة مكونة من العناصر الآتيـــة :

١ — الفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة ارسطو ونقدها .

٢ — الأفلاطونية الحديثة ونقدها .

٣ — آراء مرتبطة باصول الدين الاسلامي فيما يتعلق بنظرية الوجود

٤ — محاولات قيمة للتوفيق بين اصول الدين الاســـلامي والفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة ارسطو .

٥ — آراء قيمة مبتكرة في مبحث المعرفة.

٦ — آراء قيمة مبتكرة في مبحث القيم .

فمن قال لك ان الفلسفة الاسلامية هي الفلسفة اليونانية، فانه قد نسي او تناسى بل جهل او تجاهل كل هذه العناصر ولا ســـيما تلك المحاولات البديعة التي قام بهـا بعض الفلاسفة المسلمين للتوفيق

بين الفلسفة والدين ، وذلك النقد الصائب الدقيق الذي وجهه بعض هؤلاء إلى كثير من امور الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة ، وتلك الآراء المبتكرة التى أتوا بهـا فى مبحث المعرفة ومبحث القيم فكانت أساساً لآراء الفلاسـفة الحـديثين ، وتلك الآراء الجريئة التى أتى بها (المعتزلة) وتلك المناقشات الدقيقة القيمةالتىقام بها (الاشاعرة) وغيرهم فى ألرد على الفلاسفة والمعتزلة . فان كل هذه المباحث تملأ مئات الاسفار وفيها ابتكار وإبداع وقوة وجمال .

وليس بدعاً فى تاريخ التفكير الفلسفى ان يقتبس الفيلسوف آراء من قبله ويبنى عليها كما فعل العرب فى الفلسفة اليونانية ، كما انه ليس بالغريب عن أعمال الفلاسفة أن يحاول الفيلسوف التوفيق بين الدين الذي يعتنقه والفلسفة التى يقتنع بها ، ولبعض الفلاسفة الحديثين مثل هذه المحاولات ولم يكونوا فيها موفقين مطلقاً كما كان بعض الفلاسفة الاسلاميين موفقين فى كثير من آرائهم فى هذا الباب .

ولما كان التفكير الفلسفى المركز وصل إلى العرب المسلمين من طريق الفلسفة اليونانية والافلاطونية الحديثة كما سبق القول ، فاننا نجد انفسنا مسوقين بحكم الضرورة لتقديم عرض اجمالي عن الفلسفة اليونانية الأصلية والأفلاطونية الحديثة لنستطيع بعد هـذا أن ندرك كيفية نشوء الفلسفة العربية وتطورها .

المبحث الخامس

الفلسفة اليونانية القديمة

- عرض اجمالي سريع -

توطئة — طاليس — انكسمندر — انكسمنس — فيثاغورس — كزنوفنس — بارمنيدس وملسوس — هرقليط — امبذقليس — ديموقريطس انكساغورس — السوفسطائيون — سقراط — افلاطون — أرسطو ابيقور — زينون الرواقي — الشكاك .

توطئة — لا بد لك أن تضع نصب عينيك أن كل فلاسفة اليونان كانوا يرمون في مباحثهم الفلسفية بالدرجة الأولى إلى معرفة أصل العالم وعلته . فمنهم من رأى ان العلة الأولى هي طبيعة مادية ، ومنهم من لم يقتنع بهذه المادية فمال إلى التجريد ، ومنهم من أغرق في هذا التجريد وذهب به مذاهب غريبة ، ومنهم من رأى أن الانسان لا يملك ما يدرك الحقيقة كما هي فمال إلى السفسطة ، ومنهم من استطاع ان يهتدي إلى القول بوجود اله حق لا تدرك كنهه العقول مهما سمت . ولو انعمت النظر لرأيت انهم جميعاً يبحثون عن الحق ، ويحاولون ان يقتربوا بالتدريج من فكرة الاله الحق . واليك نبذا مختصرة عن كل فيلسوف منهم ، فاذا وعيتها وقارنت بينها ظهر لك كيف تطور الفكر وسار من المادية المحضة حتى توصل إلى القول

بوجود الله وعرفت بعد ذلك مصادر كثير من التفكير عند الفلاسفة المسلمين .

طاليس (**Thalès**) اول فيلسوف يوناني عرفه تاريخ الفلسفة . وهو من المدرسة اليونية (l'école ionienne) التى تقول بوجوب افتراض مادة أزلية نشأ منها العالم وان كل بداية ليست سوى تغيير . ولكن رجال هذه المدرسة اختلفوا في ماهية هذه المادة فقال طاليس هي (الماء) لانه رأى الماء قابلا للتشكل والتغير . ولهذا أسميه لك (فيلسوف الماء) لأجعل لك من هذه التسمية طابعا خاصا يذكرك به .

انكسمندر (**Anaximandere**) هذا الذي اسميه لك فيلسوف (التجريد المغرق) ليبقى طابع فلسفته في ذاكرتك . فهو لم يعجبه ان يكون اصل الكون ماء ، فللماء صفات ولغيره من الأشياء صفات تميزها عن الماء ، واذاً فليس شيء من الكائنات يصلح ان يكون اصلا لها . ولا بد من البحث عن شيء سوى الكائنات وبهذا الأستنتاج العميق وصل الى القول بان أصل الكائنات مادة لاشكل لها ولا حدود ولا نهاية ، فذهب في التجريد الى اقصى حدوده . ولئن كان يبدو لك في تصوره مادة لا حدود لها ولا شكل ولا نهاية شيء غريب ، فانك اذا انعمت النظر وجدت في تصوره هذا محاولة فى البحث عن الاله الحق .

انكسمنس (**Anaximene**) : هذا الذي اسميه لك فيلسوف

(الهواء) فانه لم يعجبه ان يكون اصل الكون ماء ، ورأى ان الهواء اكثر منه تحولا وتبدلا : فمن هواء الى بخار الى ماء فالى بخار الى هواء عكساً وطرداً وانه يتكاثف فيصير سحابا ويزداد تخلله فيصير ناراً فهو يصلح بتكاثفه لان يكون أصلا للمادة الأرضية وهو يصلح بناريته ان يكون اصلا للشموس والكواكب ولهذا اعتبره اصلا للكائنات كلها .

فيثاغورس (Pythagore) : هذا الذي أسميه لك فيلسوف (العدد) وهو مؤسس المدرسة (الفيثاغورية) . ان هذا الفيلسوف واصحابه لم يعجبهم ذلك الرأي الطبيعي المادي الذي يجعل اصل الكائنات ماء او هواء او مادة لا شكل لها فانصرفوا عنه واتجهوا في البحث عن اصل العالم وجهة رياضية فقالوا : ان هذا الكون نظام وتناغم (ordre et harmonie) وكل الظواهر محكومة بالنظام الرياضي ومن هنا توصلوا الى نتيجة غريبة وهى : (ان العدد هو اصل الكون وعلته) . والذي ساقهم الى هذا انهم رأوا ان المادة لا تصلح ان تكون اصلا للعالم لأن فى العالم اشياء مادية وغير مادية ولا بد من شيء له صفة عامة تشمل الماديات وغير الماديات. ثم قالوا ان الصفات فى الاشياء تتباين وتختلف ويمكن ان تنعدم ، الا صفة واحدة وهى (العدد) فليس بالأمكان ان نتصور شيئاً غير قابل للعد . وكل ما فى الكون عبارة عن (عدد) متكرر . والأعداد عبارة عن تكرار الواحد . فالواحد هو اذن اصل الكون .

وقد يبدو لك هذا الكلام اذا اخذته على ظاهره سخيفا او من كلام المجانين ولكنك أذا انعمت به النظر وجدت فيه فكراً يجنح نحو (التجريد) والتباعد عن المادية ويطوف حول القول بكائن واحد فرد مجرد عن صفات المادة ...

كزنوفنى (**Xénophane**) : هذا فيلسوف الهي سما بفكره عن اهل عصره فنبذ أساطير اليونان وانكر آلهتهم وقال بوجود اله واحد ، فعد واضعاً للفلسفة الالهية فى هذا العصر . وفى هذا يقول: (ان الناس هم الذين اخترعوا الالهة وأضافوا اليهم مثل عواطفهم وهيئاتهم واعضائهم، وانه لا يوجد إلا اله واحد هو ارفع الموجودات السماوية والأرضية ، ليس مركباً على هيئتنا ولا يفكر مثل تفكيرنا) ثم يسمو هذا الرجل بتفكيره فى ذات الله فيقول : (لم تر الدنيا ولن ترى إلى الأبد انسانا يستطيع أن يعرف الاله معرفة صحيحة دقيقة). وانت ترى ان هذا الرجل الحكيم قطع بتفكيره ذلك الشوط البعيد الذي بلغته الفلسفة فى نهايه عصورها الحديثة ، فادرك الحقيقة التى وصل اليها اكابر الفلاسفة والعلماء بنظرة ثاقبة واحدة .

بارمنيدس (**Parménide**) : هذا الذي اسميه لك (فيلسوف الوجود) ليبقى طابعه فى ذهنك وهو مؤسس المدرسة الأيلية (l'ecole d'Elée) نسبة إلى مدينة ايليه وهى المدرسة التى ينكر رجالها ان يكون اصل العالم مادة طبيعية ويذهبون فى التجريد مذهباً عقلياً مفرطاً .

يقول بارمنيدس واصحابه ان الماء والهواء والعدد لا يصلح شيء منها أن يكون اصلا للعالم لأنها متغيرة ونحن لا نعرف منها إلا صفاتها الظاهرية المتغيرة الفانية . وليس فى العالم إلا صفة واحدة غير متغيرة ولا فانية وهى (الوجود l'être) . ويصف بارمنيدس هذا الوجود بانه وجود أزلي أبدي ليس له ماض ولا مستقبل بل هو يستوعب الأزل والآبد . وهو (لا يتحرك) لأن الحركة صورة للتحول ، وهو (كامل) لأنه ليس وراءه وجود آخر يكتسب منه كمالا فوق كماله وهو (تام التناهي) .

وهكذا نرى ان بارمنيدس مع أفراطه فى التجريد حاول أن يتوصل إلى تصور اصل العالم بصورة بريئة عن المادية فكأنه يبحث عن الاله الحق ولا يدري كيف يجده .

أما ملسوس تلميذه فلم يخرج عن رإيه إلا فى امرين : الأول انه قال ان الوجود (غير متناه) وحجته ان كل حادث لا بد له من مبدأ وليس الوجود حادثاً لأنه لو كان حادثا لكان من اللاوجود. فاذن ليس للوجود مبدأ وما ليس له مبدأ ليس له نهاية . وهو لا يتحرك لأنه غير متناه فلا يوجد مكان خارجه يتحرك اليه. وهو غير متغير لأنه لو تغير لأصبح اكثر من واحد وهو واحد . والأمر الثاني : ان هذا الوجود حياة عاقلة . وهكذا نرى ان هؤلاء يحومون حول فكرة الاله الحق ويلتمسون الصفات التى تتباعد عن المادية .

هرقليط (**Héraclite**) : هذا الذي اسميه فيلسوف (الصيرورة والنار) لأن فلسفته مبنية على القول بان اصل العالم هو (الصيرورة) ثم انتقل إلى اعتبار اصل العـــالم ناراً . ذلك لأنه لم يرض بنظرية (الوجود) عندما رأى العالم متحركا متغيراً ليس فيه شيء ثابت خالد بل كل شيء يكون فيه (موجودا وغير موجود) فى آن واحد وهذا الاتحاد الآني بين الوجود واللاوجود هـو معنى (الصيرورة) فهذه الصيرورة هى فى نظره حقيقة الكون واصله .

ولكن هرقليط لم يثبت على هذا الرأي فزعم أن اصل العالم من النار فالنار الأولى تحولت إلى هواء والهواء إلى ماء والماء إلى يابسة ثم يعود اليابس ماء فهواء فناراً .

امبذقليس (**Empédocle**) : هو الذي اسميه لك فيلســـوف (العناصر الأربعة) وهو اول من فتح باب المذهب الذري برأي فطير أراد أن يجمع به بين مذهب (الوجود) ومذهب (الصيرورة) فقال : ان الوجود يكون من ذرات تصدق عليهـا اوصاف الوجود التي ذكرها بارمنيدس كما انه متغير تصدق عليه نظرية (الصيرورة) وحسب بهذا انه وفق بين الرأيين . والحال ان القول بان الوجود هو الذرات فيه خروج عن مذهب الوجود الذي ذكره بارمنيدس .

وخلاصة رأيه أن العالم ليس متكوناً من مادة واحدة من المواد التي ذكرها من قبله بل هو متكون ومركب من (الهواء والمـــاء والتراب والنار) . وان هذه المواد التي يتكون منها الكون هى مادة

ميتة لا حراك فيها من ذاتها بل حركتها منبثقة من قوة خارجة عنها. وبعد ان يسمو بهذا القول الأخير يعود فيتسكع في الخيال حيث يقول ان القوة المحركة للعالم مؤلفة من قوتين متضاربتين إحداهما تدفع والاخرى تجذب وهما (الحب والبغض) وهو خيال نعتقد انه أقدم من امبذقليس .

ديموقريطس (Démocrite) : هذا فيلسوف (المذهب الذري) ورأس المدرسة المعروفة بالمدرسة الذرية . انه يقول ان الكون مؤلف من (ذرات Atomes) متشابهة ، متجانسة ، ازلية ، ابدية ، متحركة بذاتها في فراغ وهي مع تشابهها وتجانسها مختلفة حجما وشكلا وقالباً . ومن حركتها وتمازجها تكونت الأشياء في العالم باسره. واختلاف الأشياء ناشيء من أختلاف صورة تآلف الذرات وأوضاعها في الجسم وبالنسبة إلى الإنسان المدرك للشيء . وينتهي من هذا إلى القول بان في العالم ثلاث حقائق : (الذرات ، الحركة ، الفراغ) (Les atomes, le mouvement, le vide) وإذا سألت عن الذي اوجد هذه الذرات قال لك ديموقريطس هي قديمة وإذا سألته من الذي حركها لأول مرة قال لك ان حركتها نتيجة « ضرورة عمياء » . وبقوة هذه الضرورة العمياء تكون ما في الكون من نظام وانسجام وجمال ...

انكساغورس (Anaxagore) : هذا الذي اسميه لك فيلسوف « العقل والمادة » وهو يكاد يكون بسمو افكاره فيلسوفا الهياً . انه

يؤمن بمذهب ديموقريطس الذري من بعض نواحيه ويقول : إن هذه الذرات تتجزأ إلى ما لا نهاية له . ولكنه يسخر من القائلين بان تحرك الذرات يحصل بقوة الحب والبغض او بقوة الضرورة العمياء ويقول : إن القوة التى تدفع العالم هى عقل رشيد ، زكى، بصير، حكيم إذ يستحيل على قوة عمياء أن تنتج هذا النظام وهذا الجمال فالقوة العمياء لا تنتج إلا العماء والفوضى . ويقول ايضاً ان هذا العقل المحرك (مفارق للطبائع) كلها وعالم بكل شيء وقادر على كل شيء . ولكن انكساغورس يزعم ان المادة فى الكون أزلية وان العقل المذكور الذي يحركها و يدفعها أزلي وكلاهما قديم وهكذا كان انكساغورس اول من قال بوجود العقل والمادة واول من فتح باب الفلسفة الروحية حتى قال عنه ارسطو (انه الوحيد الذي احتفظ برشده امام هذيان أسلافه).

السوفسطائيون (**les sophistes**) : اصل اللفظة من كلمة (sophiste) ومعناها المعلم فى أي فرع من العلوم والصناعات . وقد عربت الكلمة ونحتت منها (السفسطة). فاستعملت للدلالة على كل جدل خادع يراد به قلب الحقائق .

وليس للسفسطائيين مذهب فلسفى ايجابي فى مبحث الوجود ولا آراء تربطها روح فلسفية ، وإنما هم جماعة من المعلمين ظهروا فى بلاد اليونان فى عصر كانت تجتاح به البلاد موجة شك وإلحاد وفوضى اجتماعية نشأت من طغيان الديموقراطية وراجت بسببها سوق الخطابة والجدل ، وأخذ جماعة من المعلمين يحترفون تعليم الناس هذه

الفنون وأفرطوا فى ابتكار اساليب الجدل وتزويق الكلام والتلاعب بالألفاظ وتمويه الحقائق فاطلق على مذهبهم اسم السوفسطائيين .

وخلاصة مذهبهم: ان المعرفة لا يمكن ان تكون بالعقل وأن الاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة . ولما كان الناس يختلفون فى إحساساتهم لان ما يحسبه زيد غير ما يحسبه عمرو ، كان إدراك الحقيقة مستحيلا . وما يدركه زيد صحيح بالنسبة اليه ، وما يدركه عمرو صحيح بالنسبة اليه ، ولا يوجد شيء يسمى خطأ . ومن هذه المغالطة تكون مبدأهم القائل : « الإنسان مقياس كل شيء » ثم ذهبوا إلى أبعد من هذا فى السفسطة فانكروا وجود الأشياءوالمعرفة وأنكروا التعارف والتفاهم بين الناس ووضعوا ثلاث قضايا :

أ — لا شيء موجود

ب — إن وجد لا يمكن أن يعرف

ج — إن عرف فلا يمكن إيصال المعرفة إلى الغير .

ويبرهنون بالمغالطة على القضية الأولى بقولهم : إذا كان فى الوجود شيء فلا بد أن تكون له بداية . واما ان يكون نشأ من العدم او من موجود سابق . فاما نشأته من العدم فمستحيلة واما التسلسل من موجود سابق فيقتضي ان تكون له بداية وهكذا إلى ما لا نهاية له وهو ممتنع وإذاً فلا شيء موجود .

وأما القضية الثانية والثالثة فيبرهنون عليها بقولهم : إن الحواس هى الوسيلة الوحيدة للمعرفة . وما دامت إدراكات الناس تختلف

باختلاف اشخاصهم فلا يمكن الجزم بحقيقة شيء وإن وجد شيء فلا يمكن أن يعرف . وما دامت الحواس هى الوسيلة الوحيدة للمعرفة فلا يمكن إيصال المعرفة من شخص إلى آخر .

وقد كان من الطبيعي أن تؤدي هـــذه السفسطة إلى تقويض اركان الفضيلة وهدم دعائم الأخلاق فمست الحاجة إلى رسالة مرشد حكيم يتولى إبطال هذه الفلسفة السقيمة وكان هذا الحـكيم سقراط.

سقراط

Socrate

ليس لسقراط فلسفة شاملة بل تكاد تكون فلسفته منحصرة فى محاربة السوفسطائية ووضع (نظرية المعرفة) وتوطيدها على اساس العقل والتوصل من ذلك إلى إثبات وجود الفضيلة .

خلاصة نظرية المعرفة : قال سقراط لا يجوز أن تكون المعرفة مبنية على الحواس لأن الحواس تختلف باختلاف الأفراد . فلا بدلنا أن نلتمس شيئاً ثابتاً لا يختلف باختلافهم . ونحن نرى ان معارفنا تحتوي على إدراكات جزئية آتية من طريق الاحساس وإلى جانب هذه الادراكات الجزئية مجموعة من الأفكار العامة تتعلق بالأنواع لا بالجزئيات . فمن اين أتتنا هـــذه الأفكار العامة ؟ إنها لم تأت من طريق الحواس كما اتت الادراكات الجزئية فمن اين اتت اذن؟ يجيب سقراط قائلا : إن منبع هذه الافكار العامة هو العقل . فعقولنا هى التى اخترعت اسماء الأنواع لأن اسم النوع يعنى مجموعة الصفات التى يشترك بهـا كل فرد من النوع دون الصفات العارضة التى يختص بها بعض الأفراد . وهذا الجمع بين الصفات المشتركة والطرح للصفات العارضة واستخراج اسم (النوع) هـو عمل يقوم به العقل وحده لا الحواس . وهـذا الإدراك الذي نسميه (إدراكا كلياً أو ادراكا عقلياً) هو الإدراك الصحيح الذي يجب أن تؤسس عليـــه

المعرفة لأنه الإدراك المشترك الذي لا يختلف باختلاف النـــــاس . وبهذا الادراك العقلي نستطيع أن نضع لكل شيء حداً وتعريفاً جامعاً لصفاته العامة المشتركة مانعاً لصفاته العـارضة . ونحن إذاً نستطيع ، خلافا للسوفسطائيين ، أن نضع مقاييس الحقائق وأن نعرف ماهية الفضـــــيلة .

هذه هى نظرية المعرفة التى وضعها سقراط فكانت اساساً لمباحث فلسفية لا نهايه لها .

رأيه فى الوجود : لم يتناول سـقراط نظرية الوجود ببحث عميق مسهب ولكنه كان يقول بوجود اله هو العلة الكاملة للكون ويستدل على وجوده بهذا النظام البديع الذي يسير عليه العالم ، وبهذه الشرائع الأخلاقية التى يخضع لها الضمير الإنساني .

وكان يعتقد بالخلود

وكان يميز بين النفس والجسد .

لقـــد كان أثر سقراط فى إصلاح التفكير الفلسفى وفى الأخلاق عظيما ، فكثر عشاقه ومريدوه ولكن هؤلاء المريدين الذين يقال عنهم (انصاف السقراطيين) اقتصر بحثهم الفاســـفى على النواحي الأخلاقية . أما الذي نشر مذهب سقراط وأيده واوضحه فهو تلميذه العظيم أفلاطون .

افلاطون

Platon

لقد كان أفلاطون اول من شيد من الفلاسفة بناء شامخاً شاملا لمباحث الفلسفة على إختلاف انواعها . فقد تناول بابحاثه الفلسفية : نظرية المعرفة والوجود والنفس والأخلاق والسياسة وغير ذلك . وسأذكر لك موجزاً عن آرائه فان ذلك هو الذي يساعدك على فهم كثير من الأفكار والآراء التى جاء بها الفلاسفة المسلمون ، ويعينك على رد الفروع لأصولها فى تاريخ الفكر .

نظرية المعرفة : إن افلاطون لم يخرج فى نظرية المعرفة عن رأي سقراط. ولكنه أيدها ببراهين جديدة قوية وردعلى السوفسطائية رداً مفحما . وامتاز عن سقراط بانه جعل بحثه فى المعرفة لذات المعرفة وأفاض فيه من جميع جهاته . وانواع المعرفة فى نظره اربعة :
١ ـ (الاحساس) وهو إدراك عوارض الاجسام واشباحها فى اليقظة والمنام . ٢ (الظن) وهو الحكم على المحسوسات بما هى كذلك . ٣ ـ (الاستدلال) وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات . ٤ ـ (التعقل) وهو إدراك الماهيات المجردة عن كل مادة .

فافلاطون لا ينكر ان الاحساس اول مراحل المعرفة ولكنه

يقول لو كانت المعرفة تحصل بالأحساس وحده لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولكنا نعجز عن ادارك ماهية الاشياء ، ولما كنا نستطيع ان ندرك موضوعات الحواس عند تركيبها معا فنعلم مثلا ان هذا الاصفر حلو ، ولا نستطيع فهم اللغة . فليس العلم الاحساس ولكنه هذا (الحكم) الذي تحكمه النفس بنتيجة الاحساس .

واما الظن فهو معرفة غير مربوطة بالعلة ولهذا كان غير ثابت بل يتغير بتغير عوارض الشيء المحسوس واحواله وعلاقاته ولذلك يصدق ويكذب ، خلافا للعلم ألذي يقوم على البرهان واليقين .

اما الاستدلال فهو مرتبة وسطى بين غموض الظن ويقين العلم وهكذا يتدرج الفكر فى المعرفة من الاحساس الى الظن الى الاستدلال الى التعقل المحض تدرجا صاعداً وهو ما يسميه افلاطون (الجدل الصاعد) ويقابله عنده (الجدل النازل) وهو الذي يتدرج به الفكر من وحدة المبدأ الى كثرة النتائج ومن وحدة الجنس الى كثرة الانواع

وانت ترى من هذا ان افلاطون كان عميقاً فى بحثه وتفكيره وسوف تدرك عمقه اذا وصلت فى قراءة الفلسفة الى عصورها الحديثة فرأيت ان اعاظم رجالها امثال كنت (Kant) ولوك (Locke) لم يخرجوا فى مباحث الادراك الحسي والادراك العقلي عن هذه الاراء البديعة .

ولكن هذا العقل الجبار عندما اراد ان يتعرف الى سر الادراك العقلي وعلته عجز وتسكع واستسلم الى خياله فوضع لنا (نظرية المثل)

الغربية .

نظرية المثل : يقول افلاطون ، كما رأيت ، نفس ما يقوله سقراط بشأن الادراك الكلي العقلي ولكنه يزعم أن المعاني الكلية لها حقائق خارجة مستقلةعن الانسان المدرك وهي التي يسميها (المثل).

ودليله على وجود هذه المثل هو : ان هذه المعاني الكلية لاتدرك بالحواس : فالجمال والقبح معنيان تجدهما فى أشياء كثيرة مختلفة فمن أين عرفنا ان هذه الأشياء تشترك بالجمال وان غيرها يشترك بالقبح ؟ إن عقولنا هي التي تدرك هذا الاشتراك بالمقابلة والمقارنة بين الأشياء المشتركة فى معني واحد . ولكي تستطيع عقولنا إجراء هذه المقارنة يجب ان تكون فيها فكرة سابقة عن الجمال والقبح وسائر المعاني الكلية . وهذه الفكرة السابقة إما أن تكون من اختراع عقولنا، وإما أن تكون عقولنا رأتها فى الخارج فحفظتها . ولا نقول انها من اختراع عقولنا لأننا نرجع بهذا القول إلى رأي السوفسطائيين الذين يقيسون الحقائق بمقياس شخصي . فلم يبق امامنا إلا ان نقول أن هذه المعانى الكلية لها حقائق فى الخارج عرفتها عقولنا وهى (المثل). وذلك ان نفوسنا قبل حلولها في الأجسام كانت تعيش فى عالم المثل ثم نسيته . فاذا رأينا المعنى الكلي القائم فى الشيء تذكرت عقولنا ما كانت رأته فى عالم المثل .

ولا يكتفي افلاطون باختراع هذه المثل للمعاني الكلية وحدها بل يتجاوز ذلك إلى الصفات والكيفيات كلها ، ثم يتجاوزها إلى

الاشياء المادية فيزعم ان الألوان والطعوم والروائح والمقاعد والملابس وكل الاشياء المادية الاخرى لها (مثل) .

ولكن ما هي هذه المثل ؟ ان افلاطون يصفها لنا باوصاف يكاد المتأمل فيها يميل الى القول بان الرجل انما كان يتلمس ما في علم الله الأزلي من الحقائق فيصدقه المنطق تارة ويخونه اخرى . كيف لا وانت تسمعه يقول : ان هذه المثل ليست اشياء مادية بل هى معان تحمل عناصرها وحدودها من نفسها لا من شيء خارج عنها وانها اساس الاشياء ولا اساس لها وأنها لا تعتمد على شيء وغيرها يعتمد عليها وهي دائمة ثابتة وابدية وكاملة ولا يحدها زمان ولا مكان .

رأيه في العالم : لا يكاد قاريء افلاطون يتبين له رأيا واضحاً عن ماهية العالم وحدوثه او قدمه . فتراه تارة يقول ان كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة . وان هذا العالم حادث يبدأ من طرف اول محسوس وكل ما هو محسوس خاضع للتغير والحدوث وله صانع . ويقول من جهة اخرى ان العالم كان فى الأصل مادة اولية رخوة غير معينة فتحركت حركات اتفاقية آلية فاتحدت ذراتها بلا تدخل الصانع فالفت العناصر الاربعة . وهذا اقصى ما وصلت اليه المادة بذاتها حتى عين الصانع لكل منها مكانه ورتب حركته . وهو يقول ايضا ان العالم قسمان : عالم المثل وهو عالم الحقيقة الذي لا يحده زمان ولا مكان وعالم الطبيعة المحدود بالزمان والمكان وقد خرج عالم الطبيعة من عالم الحقيقة . ولكن كيف تم ذلك؟ يقول افلاطون ان الأشياء مؤلفة من

مادة (Matiere) وصورة (Forme) والصورة هي التي تجعل المادة شيئا معينا اذ هى من اثر المثل التي تعطي للشيء طابع شكلها . والشيء قبل ان ياخذ طابع مثاله كان مادة لا صورة لها ولا شكل ثم اخذ ينطبع على مثاله فاكتسب حقيقة الوجود بعد ان كان عدما .. والذي يعطي المادة طابع مثالها هو الله .

وتراه من جهة اخرى يقول : ان الله تعالى رأى المادة التى لا شكل لها ورأى المثل المجردة فشكل المادة على صورة المثل ... ويكاد يفهم من اقواله فى مكان آخر ان العالم حادث مادة وصورة . ولذلك وقع خلاف بين ارسطو وتلاميذ افلاطون على آرائه فى هذه الناحية .

ويطلق افلاطون لخياله العنان حين يزعم ان الله خلق الكواكب لتكون مقياساً للزمان ، وجعل منها نفوسا تحركها وتديرها وانها خالدة ولكن نفوسها ادنى مرتبة من النفس العالمية ، وأنه تعالى وتقدس اتخذ من نفوس الكواكب اعوانا تصنع نفوس الاحياء التي مصيرها الموت وانه فعل ذلك لكي تتحقق فى العالم جميع مراتب الوجود نازلة من ارفع الصور الى ادناها ، ولأن كل صانع يصنع ما يماثله والصانع الأول لا يصنع الا نفوساً الهية ...

وانما ذكرت لك كل هذه الخلاصات لأدلك على بعض منابع التخليطات التى ستجدها فى فلسفة الفارابي وابن سينا وغيرهما .

<u>رأيه فى الله : افلاطون فيلسوف الهي يعتقد بوجود الله ويبرهن على وجوده ببرهانين : وجود الحركة ووجود النظام . ويقول ان</u>

الله روح عاقل ، محرك منظم ، جميل ، خير ، عادل ، كامل ، ثابت لا يتغير وانه معني بالعالم وعنايته شاملة للكليات والجزئيات . وان ما فى العالم من شر هو نقص فى الوجود او خير اقل لم يرده الله ولكن سمح به فداء للخير العام وما كان الانسان ليتذمر لو ادرك ان خيره الخاص يتعلق بالكل معاً على مقتضى قوانين الكل .

رأيه فى النفس : يقول افلاطون بوجود النفس ويستدل عليها بتذكر عالم المثل وتدبيرها حركة الجسم بمقتضى الحكمة . وينكر أن تكون النفس عبارة عن توافق العناصر المؤلفة للبدن . ولكن اقواله فى النفس لا تخلو من تردد وغموض . فتارة يقول انها فكر خالص . وتارة يقول انها مبدأ الحيـاة والحركة للجسم . وهو يميز بين الجسم والنفس تارة ويضع تارة بينهما علاقة وثيقة ولا يبين ماهية هـــذه العلاقة .

ويقول افلاطون بخلود النفس ولكنه ينتهي فى حواره الى القول: ان العلم بحقيقة هـذه الامور ممتنع وعسير . ولكن يجب ان لا نجبن عن خوض هذه المباحث حتى نصل الى الحق ما دام لا سبيل لنا الى وحي الهي .

رأيه فى الأخلاق : يتلخص رأي افلاطون فى الأخلاق بالنظرات التالية : ان الفضيلة ليست مرادفة للذة كما زعم السوفسطائيون لان قولهم ان للانسان الحق بعمل مايراه لذيذا يجعل الحق نسبياً وشخصياً

ويجعل الاخلاقية شخصية بلا قانون يشمل الجميع وهذا ما يؤدي الى هدم الاخلاق .

والفضيلة فى نظر افلاطون هى العمل الحق الصادر عن معرفة لقيمة الحق لا مجرد عمل الحق بدون فهم لقيمته. اذ ان هذه الفضيلة عادية قد تصدر عن الحيوان واما تلك الفضيلة فمؤسسة على التفكير

والسعادة فى نظره هى التمتع بلذات العالم النقية الطاهرة مع التثقف والتفلسف الموصلين الى تفهم الارتباط بين عالم المثل وعالم الخير تفهما يؤدي الى تعشق ما فى هذا العالم من نظام وجمال .

وقد قسم الفضائل على حسب قوى الانسان الى اربعة اقسام : فضيلة قسم التفكير (الحكمة) وفضيلة الجزء الشريف من القسم اللا عاقل (الشجاعة) وفضيلة القسم الدنيء من اللا عاقل (العفة وضبط النفس) ومن اكتمال هذه الفضائل تتكون الفضيلة الرابعة وهي (العدل) .

رأيه في السياسة : يقول افلاطون فى الدولة ان الغاية منها اسعاد الافراد . وان خير وسيلة لاعانتهم على السعادة هي التربية . واول عمل يجب على الدولة القيام به هو تربية الشعب . وان الحكام يجب ان يكونوا فلاسفة لأن الدولة هي : العقل اولا ثم القوة ثم العمل فالعقل يمثل الحكام والقوة فى الشرطة والعمل فى العمال . وهو يقابل بهذا التقسيم ما كان ذكره فى تقسيم الفضائل فيجعل للحكام فضيلة (الحكمة) وللجنود فضيلة (الشجاعة) وللعمال فضيلة (العفة) .

وباجتماع كل الفضائل نجد العدل الاجتماعي .

جمهورية افلاطون :

كتاب الجمهورية هو اعظم كتب افلاطون وفيه فلسفته كلها . وقد ألفه على شكل حوار وضمنه جميع آرائه في السياسة والاخلاق والتربية وما وراء الطبيعة . ومن قرأ (الجمهورية) فكأنما قرأ افلاطون كله .

ارسطو

Aristote

نوطئة : ارسطو منشيء اضخم بناء فلسفي عرفه التاريخ فانه لم يترك ناحية من نواحي العلم والفلسفة إلا واشبعها درساً وتمحيصاً . ولست أعنى ان فلسفته جاءت سالمة من كل غموض كاشفة لكل سر من اسرار الكون ، فان آرائه فى وجود العالم وخالقه وحركته وازليته على ما فيها من مجهود عظيم مملوءة من حيث النتيجة بالخطأ والتناقض ومن حقها ان تكون كذلك لأن العقل البشري عجز وسيظل عاجزاً عن ادراك كنه هـذه الحقائق المتعلقة بعالم الغيب . ولكننا اذا قارنا بين ارسطو ومن قبله ونظرنا الى نتاجه العامي والفلسفي الشامل وتذكرنا ان هذا النتاج العظيم تم فى عصر لم تكن فيه للعلم هـــذه الآفاق الواسعة ولم يكن فيه للعقول هـذا النور الذي نسير اليوم فى هديه ، تجلت لنا عظمة هذا الرجل باجلى مظاهرها . وستراني اتوسع شيئا قليلا فى الكلام عنه للسبب الذي ذكرته لك فى مطلع الرسالة وهو ان فلسفة ارسطو تؤلف العنصر الأكبر من الفلسفة الاسلامية فهي التى استهوت عقل الفيلسوف ابن رشد وغيره قبله وهى التى دار على مباحثها النقد والتجريح من الغزالي كما ان منطق ارسطو كان وما زال اساساً من اسس التعليم عند المسلمين لا يستغنى عنه منهم عالم ولا

متكلم ولا فيلسوف . فالذي لا يعرف ارسطو لا يستطيع ان يفهم الفلسفة الاسلامية .

حياة ارسطو : ولد ارسطو سنة ٣٨٥ ق م فى مدينة اسطاغيرا (Estagire) فى بلاد مكدونيا من اسرة عريقة فى علم الطب وكان ابوه طبيباً لملك مكدونيا ومات وهو فتى . فلما بلغ السابعة عشرة من عمره ارسله وليه الى أثينا ليتلقى العلم فالتحق باكادمية افلاطون وظل يأخذ العلم عنه عشرين سنة حتى مات افلاطون . ثم ترك اثينا . وبعد سنوات دعاه الملك فيليب المكدوني ليتولى تعليم ولده الاسكندر فلبى الدعوة وظل يعلم الاسكندر خمس سنوات ثم عاد الى اثينا وانشأ فيها مدرسته وعرف اتباعه بالمشائين (les péripatéticiens) لأنه كان من عادته ان يتمشى معهم فى ممشى المدرسة ويلقى عليهم دروسه. وظل ارسطو فى اثينا اثنى عشر عاما ثم اضطر لتركها بعد ان تقلص عنها نفوذ المكدونيين خوفا من (ديموستين) وجماعته الذين اخذوا يطردون الاجانب ويتهمونهم بالألحاد . وقصد الى مدينة(خلقيس) ومات فيها بعد سنة وهو فى الثالثة والستين من عمره .

مؤلفاته : مؤلفات ارسطو كثيرة جداً ولكن الباقى لنا منها هو مصنفات الكهولة وهي خير ما كتب . ولم تكن هذه المصنفات معدة للنشر بل هى مذكرات القليل منها محرر تحريرا نهائياً والأكثر ما دونه لنفسه او دونه عنه تلاميذه وكان يرجع عليها بالتنقيح والزيادة والأحالة من بعضها على بعض وهذا ما جعلها صعبة مفتقرة

للشرح والايضاح. واليك خلاصة عن أهم هذه المؤلفات ، فانه ينفعك أن تعرف هذه الخلاصة لتستعين فيها على ما يرد عنها فى الفلسفة الاسلامية . وأهم هذه المؤلفات هى :

١ — الكتب المنطقية :

المقولات (قاطيغورياس)

العبارة (باري ارمنياس)

التحليلات الأولى والقياس (انالوطيقيا الأولى)

التحليلات الثانية اوالبرهان (انا لوطيقيا الثانية)

الجدل (طوبيقيا)

الأغاليط (سوفسيقا)

وانما ذكرتها لك باسمائها اليونانية لأنك تجدها بهذه الأسماء فى كتب المسلمين والمترجمين العرب .

٢ — الكتب الطبيعية وأهمها :

أ ـ السماع الطبيعي او سمع الكيان .

ب ـ الكون والفساد .

ج — الآثار العلوية .

د ـ كتاب النفس .

هـ ـ الطبيعيات الصغرى وهي ثمانية كتب صغيرة: فى الحس والمحسوس والنفس والشباب والهرم وخمسة كتب فى التاريخ الطبيعي وهي تاريخ الحيوان ـ اعضاء الحيوان ـ تكون الحيوان ـ مشي الحيوان

حركة الحيوان .

الكتب الميتافيزيكية : واسمها الذي سماها به ارسطو (العلم الالهي أو الفلسفة الأولى) ولكن تلميذه (اندرونيكوس) الذي جمع كتبه سماها بهذا الاسم لأنها جاءت فى الترتيب بعد كتب الطبيعيات فقال عنها ما بعد الطبيعة (Métaphysique) وقصده أنها جاءت فى السياق بعد كتب الطبيعة وهى مجموعة واحدة .

الكتب الأخرى : وله كتب اخرى فى الأخلاق والسياسة والخطابة والشعر ومتفرقات كثيرة فى كل علم وفن تؤلف بمجموعها موسوعة كبرى لكل علوم ذلك العصر ما عدا الرياضيات .

اسلوبه : أما اسلوب أرسطو فى هذه المؤلفات فلم يكن على طريقة الحوار والقصص كما كان يفعل افلاطون بل هي مكتوبة بلغة علمية دقيقة ومركزة وأن كان فيها بعض الغموض . وقد امتاز ارسطو بتحديد معاني الألفاظ وبوضع الفاظ جديدة فى العلم والفلسفة حتى انه يعتبر واضع اللغة العلمية العامة .

المنطق : علم المنطق كما تعلم ، هو العلم الذي يبحث فى المدركات ويبين طرق كسب المعقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات . وقد ذكروا له عدة تعاريف فقالوا : (هو علم قوانين الفكر) وقالوا : (هو علم الاستدلال والاستنباط) وقالوا : (هو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر)

وقالوا : (هو قانون صناعي عاصم للذهن عن الذلل) . وقد تكلم فيه الاقدمون جملا متفرقة لا روابط بينها ولكن الذي هذب مباحثه ورتب مسائله وجعله علما بكل معنى الكلمة هو ارسطو ولذلك سمي (المعلم الأول) . وقد جعله ارسطو اساساً لدرس العلوم وقال عنه انه علم يتعلم قبل الخوض في اي علم آخر ، لنعرف به اي القضايا يطلب عنها البرهان ، واي برهان لكل قضية ، ورأى ارسطو ان افعال العقل تتدرج من التصور الساذج الى تركيب التصورات الى الاستدلال فجعل كتبه المنطقية التي سميناها لك آنفاً على ستة اقسام:

١ ـ **كتاب المقولات** : الذي يدور على الامور المتصورة تصوراً ساذجا . والمقولات عشر : الجوهر ـ الكمية ـ الكيفية ـ الاضافة ـ المكان ـ الزمان ـ الوضع ـ الملك ـ الفعل ـ الانفعال .

٢ ـ **كتاب العبارة** : وهو كما يفهم من اسمه يبحث في العبارات من حيث هي قضايا يصح السكوت عليها فيبدأ بالاصوات ثم يتكلم عن الاسم والفعل والأداة ثم يتكلم عن العبارات اي عن القضايا ويقسمها الى بسيطة ومركبة وموجبة وسالبة وصادقة وكاذبة .

كتاب التحليلات : الاولى يبحث فيه عن اجزاء القياس والبرهان والاستدلال بالأجمال .

اما كتاب التحليلات الثانية فيبحث فيه عن ماهية العلم واساسه ومقدمات البرهان وخصائصه وانواعه والاستدلال البرهاني الصادر عن مباديء كلية يقينية . ويهمني في هذه الرسالة الفلسفيةان

الفت نظرك الى كلام قاله ارسطو عند البحث عن اساس العلم فهو فى غاية الدقة والسمو وقد كان وما زال حتى العصور الحاضرة اساسا ثابتا لكل المباحث الفلسفية العويصة وخلاصته :

ان كل علم يستند الى علم سابق ولكنه لا ينبغي ان نقع فى الدور بحسباننا ان البرهان هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة فان هنالك مقدمات اولية تعين اصول البراهين وهى لا تحتاج الى برهان . فاحفظ هذه الكلمة القيمة فانها سوف تنفعك وتهديك فى كثير من مواطن الشك والحيرة .

كتاب الجدل : اما كتاب الجدل فقد وضعه ليفرق بين الاستدلال البرهاني الصادر عن مباديء يقينية والاستدلال الجدلي الصادر عن مقدمات ظنية .

كتاب الاغاليط : وقد وضعه ليبين الاستدلال المؤلف من مقدمات كاذبة فى باب السفسطة .

وهكذا استطاع هذا المفكر العظيم ان يرتب وينسق قوانين العقل السليم، التي وهبنا الخالق اياها، مبتدءا بالصوت والكلمة منتقلا الى العبارة ثم الى الاستدلال ثم الى البرهان مبينا الفرق بين الاستدلالات اليقينية والاستدلالات الجدلية والاغاليط السوفسطائية واتخذ من هذا العلم اساساً لدرسه وفلسفته كلها وان كان قد خانه منطقه فى كثير مباحثها الميتافيزيكية كما سنرى .

رأيه في الوجود : عندما اراد ارسطو ان يبحث الفلسفة الاولى فى اصل العالم ونشأته اخذ آراء من قبله فرد عليها وفندها : فبدأ بنظرية المثل التي وضعها استاذه افلاطون فانتقدها وسخر منها ثم انتقد آراء الآخرين من طبيعيين وتجريديين مغرقين ثم عمد بعد ذلك الى ابداء رأيه

واليك خلاصة اقواله: يقول ارسطو ان أهم مسألة فى نظر الفلسفة هى ان نعرف كيف نشأ هذا العالم . ونظرية المثل لا تفسر لنا هذا اللغز ولا تحله لأنه اذا صح لأفلاطون ان يعلل (بالمثل) كيف ادركت عقولنا (المعاني الكلية) بتذكرها عالم المثل الذي كانت تعيش فيه ، فان هذا لا يفهمنا كيف كانت هذه (المثل) الأسس الاولى للعالم وكيف نشأ عنها العالم ولا استطاع افلاطون ان يوفق بين قوله ان المثل اساس الاشياء والاشياء صورها وقوله عن المثل أنها ساكنة لا تتحرك وثابتة لا تتغير مع إن العالم متحرك متغير ، والصورة يجب ان تطابق مثالها ، ولا استطاع ان يفهمنا كيف ان المثل هي ماهية الاشياء وهى خارجة عنها مع ان الاشياء يجب ان تكون ماهيتها فيها لا خارجا عنها . ولا استطاع ان يفهمنا معنى قوله ان كل ما نتصوره لا بد ان تكون له صورة موجودة فى الخارج فى عالم المثل لأننا قد نتصور اشياء لا وجود لها كجبل من ياقوت او بحر من زئبق ... فكأن افلاطون بنظرية المثل هذه لم يفعل شيئا سوى انه ضاعف عدد الموجودات وما مثله بذلك إلا مثل شخص صعب عليه ان يعد كمية من الاشياء فضاعف عددها ليسهل عليه عدها .. وهكذا

ذهب ارسطو فى نقد نظرية المثل نقداً موزونا قاسيا مشوبا بالتهكم حتى حطمها . ثم انتقد رأي الذين يردون اصل العالم الى مادة واحدة او يردونه الى مبادىء متناهية او غير متناهية . ثم عمد بعد كل ذلك الى بيان رأيه فى اصل العالم ونشأته فوضع نظريته فى (العلل) وها اني اوجز لك رأيه باقصر عبارة واسهلها :

العالم متغير ، والتغير يقتضي شيئا قابلا للتغير . وهـذا الشيء القابل للتغير لا يجوز ان يكون معينا بنفسه لأنه اذا كان معينا فـلا يمكن ان يتغير. فالشيء يجب ان يكون فى اصله غير معين . وبعد هذا لا بد من شيء آخر يكتسب به هذا الشيء اللامعين صفة يصير معها معينا . ثم يجب ان يكون هنالك فاعل يسلط ويلقى الصفة على الشيء اللامعين ليصبح معينا . ثم لا بد ان يكون لهذا الفاعل غاية من هذا التعيين فلا بد لنشأة العالم من علل اربع :

١ — العلة المادية ـ (la cause materielle) وهي الهيولي قبل ان تصير شيئا معنيـا .

٢ — العلة الصورية ـ (la cause formelle) وهي الصفة التي تصير الهيولي شيئا معنيا

٣ — العلة الفاعلة ـ (la cause efficientes) وهي الفاعل الذي يلقى الصورة على الهيولي لتصبح شيئا معنيا

٤ — العلة الغائية ـ (la Cause Finale) وهى الغاية التي يقصدها الفاعل من القـاء الصورة على الهيولي

وهذه العلل الأربع تتضح لك بعض الوضوح فى المثال الآتي :

كيف نشأ السرير ؟ نشأ من علل اربع : مادة اصلية وهى الخشب الذي لم يكن معينا . وصورة السرير التى اذا خلعت على الخشب صار سريراً ـ والنجار الفاعل الذي اعطى الخشب صورة السرير فجعله سريرا ـ وغاية النجار من صنع السرير وهي النوم عليه .

ولكن هذا المثال الذي يوضح لك العلل الأربع قد يفسد عليك فهم حقيقة العلة المادية التى ارادها ارسطو ، اذا اخذته على ظاهره . فالعلة المادية هنا فى مثال السرير شيء معين له حجم ووزن ولون ورائحة . اما المادة الهيولانية التى يريدها ارسطو فهي ليست بشيء معين مطلقا بل هي شيء يقول عنه ارسطو انه لا يحد ولا يوصف اذ ليس له صفة من صفات الصورة التى يريد بها ارسطو مجموع صفات الشيء من حجم ووزن وشكل ولون وطعم ورائحة وجمال وقبح وغير ذلك . فالهيولي قبل ان تخلع عليها الصورة لم تكن شيئا معينا . فاذا عرفت هذا ادركت ان المادة التى عناها ارسطو ليست الشيء الذي نفهمه اليوم من كلمة (مادة) . ولذلك يضطر ارسطو للتفريق بين الهيولي قبل اكتساب الصورة والهيولي بعد اكتساب الصورة ان يستعمل تعبيره المعروف (ما بالقوة وما بالفعل en puissance et en acte) فالهيولي عنده هي اي شيء بالقوة بل هي عنده عبارة عن (قابلية التلقى ـ Réceptivité) فاذا اكتسبت الصورة وتلقتها صارت أي شيء بالفعل . ونشأة العالم تمت بتحويل الهيولي

التى بالقوةالىشيء بالفعل باكتسابها الصورة بفعلفاعل يقصدالىغاية.

ثم يرى ارسطو ان يختصر العلل ويركزها لأنه وجد ان (العلة الصورية) تتحد وتندمج بالعلة الغائية لأن صورة الشيء مبنية على الغاية منه ووجد ان (العلة الغائية) هذه تتحد وتندمج مع (العلة الفاعلة) لأن الفاعل انما يفعل لغاية، وهكذا ركزالعلل الثلاث وهي الصورية والفاعلة والغائية فى علة واحدة سماها (الصورة) فصارت العللفىنظره اثنتين:(المادةوالصورة la matiere et la forme)

والى هنا يكون بامكانك ان تفهم معنى هذه العلل. ولكنك سترتبك اذا رأيت ارسطو يقول لك ان المادة والصورة لا تنفصلان، اي انه لم يوجد مطلقاً هيولي بلا صورة، ولا صورة بلا هيولي . وانما نتصور نحن هذا الأنفصال تصورا ذهنيا لنتمكن من فهم الصورة والهيولي كما نفصل فى الذهن بين شكل المثلث والمثلث ،مع انه لا يوجد فى الخارج شكلمثلث منفصل عن المثلث بل كل ما هو موجود شيء له شكل مثلث . وعلى هذا الاساس اعتبر ارسطو ان العالم قديم لا اول له وسنذكر لك دليله على ذلك .

رأيه فى الله : ولكن ما هى العلة الفاعلة اي من هو هذا الفاعل الذي خلع الصورة على الهيولي فاوجد العالم ؟

يقول ارسطو : هو الله .

ولكن كيف نوفق بين قوله ان العالم قديم وكونه مخلوقا لله ؟؟

يسوق ارسطو القضية على الوجه الآتي فيقول :

ان العالم متحرك . وكل متحرك فهو متحرك بشيء آخر . فلا بد ان تكون لحركة العالم علة اولى ثابتة . ولما كانت العلة الاولى ثابتة ولها نفس القدرة على التحريك ومحدثة نفس المعلول فلا بد ان تكون حركة العالم ازلية كما هو المحرك ازلي . لأننا لو فرضنا وقتا لم يكن فيه حركة لزم عن ذلك ان لا تكون حركة ابداً لأن حدوث الحركة يضيف التغير الى العلة الاولى ويقتضي تجدد مرجح لايجاد الحركة في وقت دون آخر. والتغير والتجدد مستحيلان على المحرك الذي هو ثابت ولا يتغير ولا يحدث له مرجح . وبهذا كان خلق الله في نظر ارسطو امراً ضروريا من غير ارادة. واذا كانت العلة تقتضي التقدم على المعلول فان تقدم الله الخالق على العالم المخلوق بنظر ارسطو ليس بالزمان بل بالفكر كما تسبق المقدمة النتيجة . وخلاصة القول : ان ارسطو يعتقد ان العالم قديم وان الله هو الذي حركه فخلع الصورة على الهيولي واوجد العالم ولكن لما كانت الهيولي بنظره ليست شيئا بدون (الصورة) وكانت وما زالت غير منفصلة عن الصورة والمحرك ثابت ازلي لا تترجح عنده الارادة بمرجح فالعالم أزلي ايضا كما هو خالقه . ولكن كيف يحرك الله العالم ؟ هنا يتورط ارسطو في مأزق لا يستطيع الخروج منه . فتراه اولا يرى ان حصول التماس امر ضروري ليحرك الله العالم . ولكنه يعود عن هذا الرأي لأن الله غير مادي فكيف يماس اللامادي المادي ويحركه حركة مادية؟ واذاً يجب العدول عن تصور كون الحركة حركة مادية تقوم على

(الجذب والدفع) . وكذلك يجب التباعد عن فكرة المحرك الأرادي الذي ينفعل بالغاية .

ان الحركة فى رأي ارسطو هي حركة (عشق وانجذاب) وفى هذا يقول : ان الله تعالى يحرك العالم كمعقول ومعشوق ، وان السماوات تشتهي ان تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ولكنها لا تستطيع ذلك لأنها مادية فتحاكيه بالتحرك حركة متصلة دائمة وهي الحركة الدائرية

ولكن كيف يدرك العالم الله ، وكيف يعشقه ويشتاق اليه وكيف يترجم عن عشقه بالحركة ؟ هذه اسئلة يسكت ارسطو عن جوابها . وهكذا تراه فى النتيجة يرجع القهقرى الى آراء شعرية خيالية اشبه ما تكون بالآراء التي اخذها على استاذه افلاطون .

ثم تسمعه يقول : ان الله معقول ومعشوق : وفعله التعقل . ومعقوله ذاته لا شيء آخر . لأنه اذا عقل غيره فقد عقل اقل من ذاته فالعاقل فى الله والمعقول والعقل واحد .

ولكن هذا يعني بصراحة ان الله تعالى وتقدس لا يعلم العالم ولا يعنى به ولا يعرف عن احواله شيئا فهل هذا ما اراده ارسطو ؟ اننا نراه فى محل آخر ينتقد الفلاسفة الذين اخرجوا من علم الله جزءاً واحدا من الوجود وهو الكراهية فكيف نوفق بين قوليه ؟ يقولون ان المرجح عند شراحه ان مذهبه يرتكز على القول الأول وسترى كيف سيتولى ابن رشد الدفاع عن هذا المذهب بتأويلات مختلفة وامثلة لا تنطبق على الموضوع . ولكننا نكاد لا نصدق ان ارسطو

الذي قال بوجود العلة الغائية عند الفاعل ينتهي عن قصد الى هذه النتيجة الهزيلة التي تجعل الله تعالى وتقدس كما قال الامام الغزالي : كالميت الذي لا خبر له بما يجري فى العالم إلا انه فارق الميت بشعوره بنفسه فقط .

وبينما انت مستغرق فى تصور تلك الحركة التي تتم بالعشق والانجذاب يضعك ارسطو امام عدة محركين يحركون العالم عندما يقول : ان للعالم محركين ازليين على رأسهم المحرك الأول . وهؤلاء المحركون هم الأجرام السماوية أي الكواكب التى لها قوة عاقلة ارقى من الانسان والتى هي أزلية لا يعتريها الفساد لأنها غير مؤلفة من العناصر الأربعة بل هى من الأثير والفرق بينها وبين المحرك الاول ان المحرك الاول خارج عن العالم وهى فى افلاكها .

ويدهشك ان ينقل عن ارسطو مثل هذا الكلام بينما ينقل عنه فى الوقت نفسه قوله : ان العالم واحد ولو كان هنالك عوالم عدة لكان هنالك مباديء محركة عدة . والموجود الاول بريء عن المادة فلا يمكن ان يتغير ويتكثر لذلك كان المحرك الاول واحداً والعالم واحداً .

وهكذا ترى ان ارسطو اراد ان ينزه الله تعالى عن الماديات فجعله (فكرة) ثم اراد ان ينزهه عن تجدد الارادة فانكر ان يكون العالم حادثا وجعله قديما وازليا كما هو خالقه وجعل الخلق بالضرورة لا بالارادة واراد ان ينزه الله عن التفكير فيما هو اقل من ذاته فجعله

غيرعالم بالعالم وغيرمعنى به ، واخترع للكواكب نفوسا وعقولا وجعلها وسائط لتحريك العالم . وهكذا هـدم بيده فكرة وجود الله وافسد بنفسه مبدأ العلل الأربع التى جعلها اساسا لنشأة العالم .

يقولون عنه انه استبعد فكرة الخلق من العدم فجعل العالم قديما ازلياً ولكن ما ذكره عن العلة المادية (الهيولي) هوالعدم بذاته ، وما ذكره عن اكتساب الهيولي للصورة هو الخلق من العدم بذاته ، وما ذكره عن العلة الفاعلة هو الخلاق . فكيف نوفق بين كلامه عن العلل وكلامه هذا عن الله تعالى وتقدس ؟

لا سبيل الى التوفيق ، واني لا اكاد اصدق ان ذلك العقل السامى يقع فى هذه المتناقضات وانما هو خطأ فى فهم المراد من اقوال الرجل او هو شيء مدسوس عليه من النقلة والنساخ. ولو اتيح لواضع علم المنطق ان يعي ويسمع لكان اشد منا عجبا لما روي عنه من المتناقضات وسوف ترى كيف استطاع الغزالي وغيره من علماء المسلمين ان يهدموا هذه الآراء من اساسها .

رأيه في النفس : يقول ارسطو ان النفس والجسم جزآن بجوهر واحد متحدان اتحاد الهيولي والصورة . وينكر ما ذهب اليه افلاطون من ان النفس شيء منفصل عن الجسم . فالنفس عنـد ارسطو ليست شيئا يدخل فى الجسم ويخرج منه بل هى صورة و كما ان الصورة لا توجد منفصلة عن الهيولي فالنفس لا توجـد منفصلة عن الجسم ولذلك يقول ارسطو (النفس وظيفة الجسم) والعلاقـة بينها وبين

الجسم ليست علاقة ميكانيكية بل هي علاقة كل شيء بوظيفته وبها نحيا ونحس ونتحرك ونعقل .

وقد قسم ارسطو وظائف النفس وملكاتها الى خمسة اقسام :

١ ـ **الأدراك بالحس** : وهو ادناها لأننا لا ندرك بالحس من الشيء الا صفاته الظاهرة .

٢ ـ **الحس المشترك** : ويعنى به القوة التى نتمكن بها من جمع الأحساسات المختلفة والمقارنة بينها وله ثلاث وظائف : ادراك المحسوسات المشتركة (الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار) وادراك الأدراك اي الشعور . والوظيفة الثالثة : التميز بين المحسوسات الآتية من حاسة واحدة والآتية من حاستين او اكثر كالتمييز بين الأبيض والحلو . ومركز هذا الحس المشترك عند ارسطو هو القلب وما ذكرت لك هذا إلا لأدلك على المأخذ الذي اخذ منه بعض فلاسفة المسلمين قولهم ان النفس والروح فى القلب .

٣ ـ **المخيلة** : وهي القوة التى تجتمع بها صور الأشياء بعد زوال الأشياء من امام الاحساس .

٤ ـ **الذاكرة او الحافظة** : وهي كالمخيلة حتى لا تكاد تمتاز عنها ألا فى امر واحد وهو ان الذاكرة تستطيع ان تستعيد صورة الشيء وان تدرك ان هذه الصورة هي شيء قد سبق ادراكه .

٥ ـ **العقل** : وهو القوة القادرة على ادراك الكليات والجزئيات معاً . وهذا العقل عنده على مرتبتين : (العقل القابل ـ والعقل الفاعل)

فالقابل له قوة على التفكير قبل ان يفكر . اما الفاعل فهو المفكر بالفعل ويقول ارسطو عن العقل انه (مفارق) . وهذا الوصف ستجده مكرراً فى اقوال الأسلاميين . ويعني بقوله مفارق انه ليس له عضو فهو مفارق لكل عضو .

وعن خلود النفس يقول ارسطو : ان هذه الملكات كلها تفنى بفناء الجسم ما عدا العقل فانه لا يفنى لأنه أزلي ابدي قد جاء الى الجسم من الله الذي هو العقل المطلق فيعود اليه بعد الموت .. وهكذا ترى ارسطو يتراجع عن اقواله ان النفس هى وظيفة الجسم وليست شيئا منفصلا عنه فتأمل ...

رأيه فى الأخلاق : رأي ارسطو فى الأخلاق عظيم جداً وموزون جدا وها اني الخصه :

١ — لم يخالف ارسطو استاذه افلاطون فى معنى الأخلاقية ولكنه رآه يهمل عامل الحس ويجنح نحو الروحانيات فاراد ان يعدل هذا الرأي فجعل لعواطف الانسان وميوله وشهواته الشخصية قسطا فى دراسة معنى الأخلاقية .

٢ — **الفضيلة والسعادة ونظرية الأوساط** ـ يقول ارسطو ان غايه الناس هى السعادة. ولكن السعادة تختلف باختلاف الاشخاص وتفكيرهم فمنهم من يراها فى اللذة الجسديه ومنهم من يراها فى اللذة العقلية . والحق ان السعادة ليست فى لذة الجسد وحده ولا فى لذة العقل وحده . لان الانسان حيوان عاقل فلا يجوز ان يهمل ما فيه

من احساس حيواني ولا ان يهمل ما فيـــه من عقل انساني . وليست الفضيـــلة فى اماتة الشهوات واستئصالها ولا فى اطلاقها من قيـــود العقل . ولكن الفضيلة هي فى جعل رغبـات الحس وشهواته خاضعة لسلطان العقل . فالعقل هو المزية الوحيدة التي يسمو بها الأنسان عن الحيوان ولولاه لما كان بينه وبين الحيوان فرق . فالسعادة عند ارسطو هي فى احراز فضيلة التعقل والتفكير واخضاع رغبات الجسد لحكم العقل . ولا بد مع ذلك من توفر الصحة واليسر وحسن الحظ وان لم تتوفر فلا سبيل الى السعادة مهما تسامى الانسان فى فضيلة التفكير والتفلسف لأن للجسد حقا وللنفس حقاً .

هكذا حدد ارسطو السعادة والفضيلة وحدد كل الفضائل على مبدأ التوسط والأعتدال ووضع نظريته المعروفة بنظرية (الاوساط) التى لو يجعل بها كل فضيلة وسطاً بين رذيلتين كالكرم بين البخل والتبذير والشجاعة بين الجبن والتهور .

رأيه في السياسة : يتلخص رأيه فى سياسة الدولة بما يأتي :

١ ـ الغرض من الدولة سعادة الأفراد وتهيئـة الاسباب لهم ليكونوا فضلاء .·. فيجب ان يكون زمام التربيـة فى يد الدولة لتربي الناس على حب الطاعة وعلى حب الجماعة .

٢ ـ والدولة فى نظر ارسطو جسم عضوي اعضاؤه الافراد ولها حياة وغايات وحقوق خاصة كما ان لاعضائها حيـاة وغايات وحقوقا

خاصة فلا يجوز انكار حيــاة الدولة من اجل الفرد ولا يجوز انكار حياة الفرد من اجل الدولة .

٣ ـ اما أنواع الحكومات فقد كان ارسطو سامى التفكير فى شأنها عندما قال : ان اشكال الحكومات لا بد ان تختلف باختلاف الزمان والبيئة على انه فضل مبدئيا حكومة الفرد المتفوق بفضائله وحكمته على جميـــع الحكومات الاستبدادية والديموقراطيــة والارستقراطية والجمهورية . ولكنه استبعد وجود الفرد الكامل الذي يصلح لحكم الدولة .

الرواقية

le Stoïcisme

الرواقية مذهب اسسه (زينو Zénon) الرواقي، واسمه مأخوذ من مدرسته التي انشأها في رواق مزخرف . ولو سألتني ان احدد لك الطابع الخاص لهذا المذهب لما هان علي ان احدده لأنك سوف ترى فيه شيئا من المذهب الطبيعي المادي وشيئا من وحدة الوجود وشيئا من السوفسطائية وشيئا من رأي هرقليط وشيئا يشبه مذهب البداهة المباشرة (L'intuition)وها اني الخص لك مجمل اراء الرواقيين:

١ — **في المعرفة** ـ انكروا نظريه المثل وقالوا ان نفس الطفل عند ولادته تكون صفحة بيضاء خالية من كل اثر وصورة . ثم تتوارد على حواسه الآثار من الأشياء الخارجية . فتوصل الحواس هذه الآثار الى العقل الذي ينتزع المعاني الكلية من الجزئيات . فالمعرفة اذاً انما تأتينا من العالم الخارجي وسبلها الحواس وما الادراكات الكلية الا افكار انتزعناها من الجزئيات. وما دامت المعرفة تأتي من طريق الحواس فان مقياس الحقيقة لا بد ان يكون في دائرة الحواس ولا يجوز ان نتخذ تلك الادراكات الكلية التي كوناها من انفسنا لانفسنا اساساً لمعرفة الحقيقة. ولكن كيف نعرف الحقيقة اذاً ؟ انهم يقولون: ان الأشياء الحقيقية تبعث في نفوسنا شعورا قويا واضحا واعتقاداً بانها

حقيقة . وبهذا الشعور القوي تميز الصور الذهنية الصحيحة من الأحلام والخيالات . وعلى هـــذا يكون مقياس الحقيقة هو الشعور لا العقل .

ولكن الرأي الذي تساموا به على من قبلهم فى نظرية المعرفة هو قول احدهم : ان المعرفة اذا كانت تتجه الى ما وراء الطبيعـة فهي محاولة فاشلة لأن العقل البشري اعجز من ان يصل الى ادراك كنه شيء مما وراء الطبيعة .

٢ — فى الوجود — زعموا ان ليس فى الوجود غير المادة. وحجتهم ان وحدة الوجود تقتضي هذا النظر لان العالم واحد ولا بد ان يكون نشأ من مبدأ واحد ولأن الجسم والنفس متفاعلان وهـــذا التفاعل يكون مستحيلا اذا لم يكونا من عنصر واحد لأن غير المادي لا يؤثر فى المادي والمادي لا يؤثر فى غير المـــادي . ثم جنحوا الى الخيال عندما قالوا ان المادة الاصلية التى نشأ عنها العالم هي النار وان الله تعالى وتقدس هو النار الأولى وما نفس الأنسان سوى قبس من هذه النار الالهية وان الله منبث فى العالم لأنه نفس العالم وروحه والعالم جسمه . وتراهم من جهة اخرى يتراجعون عن هـــذا القول عندما يزعمون ان الله مع انبثاقه فى العالم قد تخير لنفسه مكانا . ومكانه على رأي بعضهم هو المحيط الخارجي من الكون وعلى رأي البعض الاخر هو قلب العالم . اما كيفية الخلق فى نظرهم فهي انه لم

يكن فى الوجود الا الله تعالى فى هيئة نار ثم تحرك وتحولت النار الالهية الى هواء ثم الى ماء ثم الى تراب وان العالم سيعود نارا ثم يخرج مرة اخرى الى الوجود كما خرج قبلا وهكذا دواليك الى ما لا نهاية له .

ومن خلال هذه النظرات الخيالية تراهم يلامسون الحقيقة الصادقة عندما يقولون ان العالم يسير الى غاية بنظام وجمال وثبات. وهو خاضع لقوانين ثابتة ويسيره حتما قانون العلية والسببية وليس الانسان حراً وان كان يظهر له انه حر مختار . ولعمري اني لا ا كاد اصدق ان من يقول هذا هو الذي يقول ان الوجود عبارة عن مادة اصلية هى النار وهي الاله وهى العالم .

رأيهم فى الأخلاق : ولهم فى الأخلاق آراء قيمة : يقولون انه يجب الخضوع للعقل ومحاربة الشهوات حتى لا تنمو لانها شر محض ولا خير فى الوجود سوى الفضيلة ولا شر الا الرذيلة والمصائب ليست شرورا والسعادة الحقة فى الفضيلة لأجل الفضيلة . والفضيلة مؤسسة على المعرفة. واساس الفضائل الحكمة. والانسان مجبول على حب الاجتماع. والاجتماع لا يكمل الا بقيام العدل والحب بين الناس جميعاً بقطع النظر عن الوطن والدولة .

الأبيقوريون

les Epicuriens

هذه الطائفة منسوبة الى (ابيقور Epicure) الذي يذكر التاريخ انه الف اكثر من ثلاثمائة مجلد ضاع اكثرها . وتتلخص الفلسفة الأبيقورية بالبنود الآتية :

١ ـ **في المعرفة** : يقولون ان الادراك الحسي هو اساس المعرفة وهو وحده المقياس الذي تقاس به الحقائق . وان الحواس ليست هي التي تخطيء كما يزعم الزاعمون بل نحن الذين نخطيء في ادراك الصورة الصحيحة التي اوصلتها الحواس الى اذهاننا . والمدركات الكلية انما تتكون لدينا من الجزئيات التي جاءتنا بها الحواس فان اذهاننا تحفظها وتكون منها الحكم الكلي وما دامت المدركات الحسية صحيحة فالادراك الكلي الذي ينشأ عنها صحيح . واذا كنا نخطيء في الرأي فانما ياتينا الخطأ عندما نحاول ان نعرف شيئا بدون واسطة الحواس... ويريد الأبيقوريون بهذا ان يصرفوا الانسان عن الحكم على المستقبل وعن محاولة ادراك الحقائق الكامنة وراء الظواهر المادية .

٢ ـ **في الوجود** : كان ابيقور ماديا لا يرى في الوجود شيئا غير المادة ويقول بالمذهب الذري حتى النفس يزعم انها ذرات تتفرق عند الموت . ولكن هذا الذي ينكر الاله الحق الواجب الوجود يعترف

بالهة قومه اليونان ويزعم ان لها شكل الأنسان وانها تأ كل وتشرب وتتكلم اليونانية وان اجسامها من الضوء وانها تعيش فى سعادة ولا تعنى بامر هذا العالم ... فتأمل واعجب اذا صحت هذه الاقوال عن الرجل كيف يتردد فكره بين سمو الحكمة واسفاف الخيال .

٣ ـ فى الأخلاق : اما رأيهم فى الأخلاق ففيه طابع فلسفتهم وان كان هذا الطابع اشتهر بمعنى معكوس . انهم يقولون ان اساس الأخلاق اللذة وان غاية الانسان اللذة وان اللذة وحدها هى الخير والألم وحده هو الشر وان الفضيلة ليس لها قيمة ذاتية ولكن قيمتها بقدر ما توفر للانسان من لذة . وقد اشتهر هذا الرأي عن ابيقور حتى ظنه البعض اباحياً وصاروا يقولون عن الانسان المنغمس فى الشهوات المستسلم الى اللذات انه (ابيقوري) والحال ان ابيقور يعنى باللذة شيئاً اسمى من ذلك فهو انما يريد ويقصد تلك اللذة التى لا تعقب ألماً ولا تسبب كدراً ولا ضرراً . ويرى ان الألم نفسه اذا انتهى الى لذة يكون خيرا . ولم يقصد اللذة الجسدية دون سواها بل يرى ان اللذة العقلية اعظم قيمة من اللذة الجسدية لأن الجسم يشعر باللذة شعورا موقتا اما العقل فيحتفظ بلذته ما دام يذكرها . وليست اللذة فى كثرة الحاجيات لأن كثرة الحاجات تجعل الحياة صعبة من غير ان تزيد فى السعادة فخير لنا ان نحي حياة بسيطة معتدلة تؤمن لنا راحة البال وبهجة النفس .

وخلافا للرواقين يرى الأبيقوريون ان الانسان حر الارادة .

الشكّاك

الفرق بين الشكاك والسوفسطائيين: ان السوفسطائيين ينكرون وجود الحقائق وينكرون امكان المعرفة ، ويقولون كما علمت بتعذر تبادل المعارف بين الناس . اما هؤلاء الشكاك فمذهبهم مبني على الشك. انهم يقولون بمعرفة الظواهر ويقولون باختلاف الرأي بين الناس باختلاف الأفراد ولكنهم لا ينكرون وجود الحقائق بل يقولون اننا عاجزون عن معرفة الشيء على حقيقته وعن اقامة البرهان على هذه الحقيقة لأن الشيء يجب ان يبرهن عليه بالمقدمات والمقدمات تحتاج الى برهان.. ولذلك يقولون (لا ادري) واذا قالوا فى امر من الامور برأي تجنبوا الجزم واخذوا بالاحتمال . ولو كان ترددهم فى امور الغيب التى وراء العالم الطبيعي لكان محل الاعجاب ولكنه يتجاوزها الى حقائق الحياة والطبيعة فيقولون (لا ادري) حتى لو سئلوا عن الفضيلة والخير والشر قالوا لا ندري . وحجتهم على هذه اللا أدرية الجامدة : ان شعور الناس وادراكهم الحسي يختلفان طبيعياً وعقليا باختلاف الأفراد . ومظاهر الأشياء تختلف ايضا باختلاف اوضاعها من قرب وبعد وباختلاف كميتها ولونها وحركتها وحرارتها وما يفصلها عنا من الهواء ولذلك تظهر للناس بمظاهر مختلفة ولهذا تعذر الجزم برأي واحد فيها . اما المعتدلون من الشكاك فيجعلون الشك مذهبا نظريا ويقولون ان على الانسان ان يعمل ولو كان لا يعرف الحق معرفة بينة لأنه يكفي ان يعرفه معرفة ظنية.

المبحث الخامس

الافلاطونية الحديثة

كل هذه الفلسفة اليونانية التي لخصناها لك ظهرت قبل الميلاد ، واما الافلاطونية الحديثة فهي مذهب ظهر بعد الميلاد بقرنين ونصف قرن ومؤسسه (امانيوس سكاس . Ammonios Saccas) اول المعلمين الأسكندرانيين الذين حاولوا التوفيق بين تعاليم ارسطو وافلاطون . وقد مات هذا الرجل سنة ٢٤٢ ميلادية . وكان من اكبر تلاميذه رجل يدعي (افلوطين Plotin) ولد فى اسيوط وتعلم فى الاسكندرية وسافر الى بلاد الفرس ثم استقر به المطاف فى روما واسس فيها مدرسته وانتشر مذهبه فى الاسكندرية وفى الشام وفى اثينا والعرب يطلقون على مذهبه اسم (مذهب الاسكندرانيين) وتوفى سنة ٢٦٤ م ولم يكن لأفلوطين مؤلفات مبوبة ولكن تلميذه (فورفريوس Porphyre) الصيداوي او الصوري هو الذي جمع اقواله ورسائله ورتبها على ستة اقسام فى كل قسم منها تسع رسائل فسميت (التاسوعات Enneades) .

بعد هذه المقدمة الموجزة لا يصعب عليك ان تجد من نفسك

مصادر هـــــذه الأفلاطونية الحديثة ومنابعها ما بين قسم من آراء افلاطون ممزوجة ببعض افكار ارسطو وبإيمان المسيحية فى عصورها الاولى وبشيء من خيال الصوفية الشرقية القديمة .

وها اني الخص لك اهم آراء هذا المذهب فى نظرية الوجود لأضع يدك على المصادر التي استقت منها الفلسفة العربية عند الفارابي وابن سينا وابن طفيل اسخف آراءها فى مراتب الصدور والخلق وتسلسل (العقول) فى مدارات الأفلاك ... ولأدلك على منابع بعض الآراء الصوفية فى الاسلام .

١ ـ **الله والعالم** : يقولون ان العالم متغير ، ولا بد له من علة سابقة سببت وجوده والذي صدر عنه العالم واحد ازلي ابدي قائم بنفسه ليس ذاتا ولا صفة ، وهو فى كل مكان ولا مكان له ، خلق الخلق من غير ان يحل فيما خلق بل ظل قائما بنفسه ، وهو علة العلل ولا علة له ، وهو ليس بمادة ولا روح لأنه فوق المادة وفوق الروح ، وليس متحركا ولا ساكنا وليس فى زمان ولا مكان ولا يشبه شيئا من الاشياء وهو لا نهائي فلا تحده الحدود ولا تدركه العقول ولا نعلم عن طبيعته شيئا الا انه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء .

٢ ـ **كيف خلق العالم** : والى هنا نجد كلامهم عن ذات الله فى غاية التنزيه ولكنهم يخرجون عن هذا التنزيه عندما يحاولون بيان كيفية الخلق فيقولون ان الله لا يمكنه ان يخلق العالم مباشرة لانه

فوق العالم ولانه غير محدود والالاضطر الى الاتصال بالعالم مع انه بعيد عنه رفيع عن مستواه ، ولانه واحد والعالم متعدد والمتعدد لا يصدر عن الواحد ، ولان الخلق عمل شيء لم يكن وهو يستدعي التغير فى ذات الله والله لا يتغير .

٣ — ولكن كيف خلق الله العالم ؟ يقولون ان تفكير الله فى نفسه و كماله نشأ عنه (فيض) وهذا الفيض هو العالم . و كما يبعث اللهيب ضوءاً والثلج برداً كذلك انبعث من الله شعاع كان هو العالم . فانبثاق العالم كان انبثاقا طبيعيا من غير ان يكون فى الخالق معنى الحدوث ومن غير ان يقتضي تغيرا فى الله . واول شيء انبثق من الواحد هو (العقل) وهـذا العقل له وظيفتان : التفكير فى الله والتفكير فى نفسه .

ومن هذا العقل انبثقت (نفس العالم) وهى كالعقل تنتمي الى العالم الالهي الروحاني الا انها دون العقل درجة فهي تقف على هامش العالم الروحاني قريبة من حدود العالم المحسوس . وهى وسيط بين العقل والأشياء تنقل العلل والاسباب منه اليها .

ومن نفس العالم انبثقت (نفس ثانية) وهى الطبيعية وهـذه النفس الثانية تشترك مع العالم المادي وتمتزج به .

و (النفس الثالثة) والأخيرة هي النفوس الجزئية وهى تنبثق ايضا من نفس العالم .

وبعد النفوس الجزئية يأتي فى سلم الكمال (المادة) .

والعالم المحسوس فى رأيهم حيوان كبير او انسان كبير والنفس علة حركاته الكلية اي حركة الأجرام السماويه ... فتأمل .

٤ ـ **الوصول الى الله** : ولما كان كل كائن قد انبثق عن الواحد الاول وهو الله تعالى فان هذه الكائنات جميعها تميل بفطرتها للرجوع الى الذي صدرت عنه . وغاية الحياة التحرر من قيود المادة . واول خطوة الى التحرر هو تحرير النفس من قيود الجسم وقيود الحواس وعن هذا تنشأ الفضائل العادية .

والخطوة الثانية : الفكر والتفلسف .

والخطوة الثالثة : ان تسمو النفس فوق التفكير وتصل الى العالم اللدني . ثم بعد ذلك تخطو خطواتها الاخيرة فتذوب بالله بالهيام والذهول والغيبوبة حتى تتحد به ... والنفوس البشرية الراقية قد تصل الى هذه الدرجة فى لحظات من الحياة ثم تعود الى بشريتها .

وسوف تجد كل التخليطات عن كيفية الخلق ومراتب الصدور والعقول والنفوس وعن كيفية الاتصال بالله مأخوذة على علاتها عنه بعض الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وغيرهما ؟

الفلسفة العربية

تمهيد

لا بد ان نمهد للكلام عن الفلسفة العربية بمقدمة موجزة يجلى يتاح لك بها ان تلقى على مراحل التفكير الفلسفى عند العرب نظرة اجمالية واحدة تحيط باطرافه: لم يكن للعرب فى جاهليتهم علم بالفسلفة ولا المام . ولكن عقولهم لم تخل من تفكير فلسفى مشتت يكاد يكون قاصرا على نواحي الحكمة الأخلاقية والعملية ظهر على السنة حكمائهم وشعرائهم كالذي روى عن (لقمان الحكيم) و (اكثم بن صيفى) و (زهير بن ابي سلمى) و (قس بن ساعدة) وغيرهم . وهو، وان كان قطعاً مفرقة وجملا مبددة ، يدل على ذكاء مشرق وحس مرهف وتأمل عميق فى كثير من نواحي الحياة العملية .

وقد كان هذا النظر الفلسفى يقتبس انواره من جزوة الذكاء العربى ، ومما عرفه العرب من حكمة الاديان السابقة ، ومما اخذوه فى اسفارهم عن جيرانهم الفرس والروم من القصص والمواعظ . ثم جاء الاسلام بتعاليمه العالية ومبادئه السامية وحكمه البالغة فملك عليهم قلوبهم وعقولهم فلم يشتغلوا فى العصر الاسلامى الاول بعلم سوى علم الدين ولم يفكروا بشيء سوى ما ارشدهم اليه الدين . ولكن لما استقرت اقدامهم فى فارس والشام وتم اختلاطهم بالمجوس والنصارى

واليهود ، اخذ الفكر العربي يقتبس اشياء جديدة في العلم والمعرفة ، واخذت الدراسات الدينية تميل نحو التفقه والتعمق ، فما تصرم عهد الدولة الأموية حتى كان البحث الديني يتطور ويسير نحو التفلسف في مباحث القضاء والقدر وحرية الارادة والتكليف . ونشأ الخلاف في خلق القرآن وادى الى بحث الصفات الالهية وماهيتها واحتدم الجدل في جميع هذه المواضيع بين المعتزلة واخصامهم من المحافظين فظهر (علم الكلام) وتشعبت مباحثه حتى اصبح عبارة عن فلسفة اسلامية قائمة بذاتها . وكان ما كان من ترجمة كتب اليونان في الفلسفة والعلم في ايام المنصور والرشيد والمأمون وغيرهم فاستهوت هذه العلوم ، ولا سيما الفلسفة ، عقول الناس فانكبوا عليها واشتغلوا بشرحها او تلخيصها وانقطع بعضهم الى الفلسفة ، ونهض رجال الدين يتداركون ما تجره اباطيل الفلسفة على الدين من خطر فعمدوا الى الرد عليها معتمدين على القرآن الذي ينطوي على رد مسهب عميق على اخطاء الفلاسفة ، ولا سيما الطبيعيين الملحدين ، وتحديد دقيق للدائرة التي يمكن ان تطوف بها العقول من عالم الغيب ، فتكون من جميع هذه المجهودات العقلية بنيان فلسفي عظيم هو الفلسفة العربية الاسلامية.

ولما كانت بواكير البحث الفلسفي المنظم عند المسلمين قد ظهرت لدى المتكلمين من المعتزلة وغيرهم لأن هؤلاء سبقوا الفلاسفة المسلمين في الزمن ، ولما كانت مذاهب هؤلاء المتكلمين ان لم تكن هي الفلسفة العربية الحقيقية كما يقول (رينان) فان المذاهب الكلامية

تؤلف على كل حال قسما من اهم اقسام الفلسفة الأسلامية فاننا سنقدم القول عن علم الكلام والمعتزلة والاشاعرة ثم نتكلم عن الفلاسفة المشرقيين والأندلسيين على الترتيب التالي :

١ — علم الكلام .
٢ — المعتزلة والأشاعرة .
٣ — الترجمة والمترجمون .
٤ — التصوف والصوفيون فى الأسلام .
٥ — الكندي .
٦ — الفارابي .
٧ — ابن سينا .
٨ — اخوان الصفا .
٩ — ابو العلاء المعري .
١٠ — الغزالي .
١١ — ابن طفيل .
١٢ — ابن رشد .
١٣ — ابن خلدون .

علم الكلام

علم الكلام ويسمى علم التوحيد هو علم يبحث عن وجود الله تعالى وما يجب أن يثبت من صفاته وما يجوز ان يوصف به وما يجب أن ينفى عنه ، ويبحث عن الرسل لإثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز عليهم وما يمتنع .

وهو علم نشأ فى العصر الثاني وتطور لأسباب كثيرة منها : ان النظر الدينى كان يميل فى العصر الأول إلى البساطة ويتجنب التعمق ثم ظهرت بعد الفتوح الاسلامية امور استنبط العلماء احكامها من طريق الرأي والقياس فاتسعت دائرة المباحث الدينية واختلط المسلمون باهل الديانات والعقائد الاخرى من نصارى ويهود ومجوس ودهرية واطلعوا على معتقداتهم ، ثم انتشرت الفلسفة ومال الفكر نحو التعمق فى فهم معاني القرآن والنظر فى المتشابه من الآيات والتوفيق بينها وبين المحكمات ، وظهر الجدل حول حرية الارادة والقضاء والقدر والتكليف ، ومن هنا امتد البحث إلى افعال الله تعالى وإلى افعال العبد وإلى الحسن والقبح فى الأشياء هل هما ذاتيان ام تابعان لأمر الشرع ونهيه ، ثم امتد البحث ايضاً الى كلام الله تعالى هل هو قديم ام حادث وإلى صفات الله تعالى هل هي عين الذات أم غير الذات وما زال الجدل يتسع ويتطور فى جميع هذه المباحث وغيرها

حتى تكون من مجموعها هذا العلم الذي يسمونه اليوم (علم الكلام) او علم التوحيد .

وقد اختلفوا فى سبب هذه التسمية فقيل انه سمي باسم أشهر مسألة وقع الخلاف فيها وهى (كلام الله) وقيل انه سمي كلاماً لأنه يشبه فى طرق استدلاله اساليب المنطق وقيل غير ذلك . وعلى كل حال فانه لم يأخذ هذا الاسم إلا فى العصر العباسي لأن اهل الصدر الأول لم يكونوا يفرقون فى النظر الدينى بين الاحكام والعقائد ، ثم اطلق على المعاملات اسم (الفقه) واطلق على المباحث المتعلقة بالعقيدة اسم (الفقه الاكبر) ثم تطور موضوع هذا القسم كما بينا وسمي علم الكلام .

ولما كانت مباحث هذا العلم تكاد تكون منحصرة فى وجوه الخلاف بين مذهب المعتزلة ومذهب أهل السنة والجماعة الذي حمل رايته فى النهاية الأشاعرة فاننا ننتقل بك إلى البحث عن المعتزلة والاشاعرة وآراء كل منهم فيما اختلفوا فيه .

المعتزلة والاشاعرة

المعتزلة فرقة من اعظم فرق الديانة الاسلامية ومن اكبرها فضلا فى الدفاع عن الدين . ولا فرق بينها وبين أهل السنة والجماعة إلا فى امور معدودة نشأت من تعمق المعتزلة فى فهم الدين وتفلسفهم فى العقائد . وأعظم رجال هذا المذهب : واصل بن غطاء وعمرو بن عبيد وابو الهزيل العلاف والنظام والجاحظ واحمد بن ابي داود والجبائى وغيرهم ، ويقال فى سبب تسميتهم بالمعتزلة أن واصل بن عطاء رأس هذه الفرقة اختلف مع استاذه الحسن البصري فى مرتكب الكبيرة أهو كافر ام مؤمن ؟ وزعم واصل انه لا كافر ولا مؤمن فانكر عليه الحسن البصري قوله هذا فاعتزله واصل وأخذ يعلم اصولا لم تكن من رأي استاذه فقيل عنه (اعتزل) وقيل عن جماعته (المعتزلة) وقد يكون سبب التسمية غير هذا .

ولما كان العلماء من اتباع السلف يتجنبون التعمق والتفلسف فى فهم الدين فقد كان من الطبيعي أن يقاوموا آراء المعتزلة فيما رأوه منها مخالفاً لظاهر الدين وإن كانوا جميعاً متفقين على محاربة الزنادقة والدهريين واشياعهم من كل فرقة وملة .

ثم ظهر الشيخ (ابو الحسن الأشعري) فى اوائل القرن الرابع وكان معتزلياً من تلاميذ ابى علي الجبائى احد شيوخ المعتزلة ، ثم

ترك الاعتزال وكون مذهباً وسطاً بين موقف السلف اهل السنة والجماعة وبين تطرف المعتزلة واخذ يقرر العقائد اصول على النظر العقلي والفلسفي والديني معاً . وارتاب في امره السلفيون وطعنوا في عقيدته حتى أن الحنابلة كفروه واستباحوا دمه . ثم نصره جماعة من اكابر العلماء (كأمام الحرمين) وابي بكر الباقلاني والاسفراييني وسموا رأيه بمذهب اهل السنة والجماعة وهو لا يزال إلى يومنا هذا عمدة المسلمين في امور العقائد .

مبادىء المعتزلة :

للمعتزلة آراء عديدة خالفوا بها اهل السنة كما سترى ولكن منشأ الخلاف يرجع إلى خمسة مبادىء اشتهرت عن المعتزلة ومنها تكونت وتفرعت وجوه الخلاف الاخرى وهذه المبادىء هي :

١ ـ القول بالتوحيد

٢ ـ القول بالعدل

٣ ـ القول بالوعد والوعيد

٤ ـ القول بالمنزلة بين المنزلتين

٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وها اني ألخص لك ما ينطوي تحت كل مبدأ من وجوه الخلاف:

١ — التوحيد والمسائل التي نشأت عنه الفلسفية :

١ ـ توحيد الله هو الأصل الذي يمتاز به دين الاسلام ويجمع

عليه المسلمون كافة . ولكن المعتزلة تفلسفوا فى بيان التوحيدو تعمقوا وأولوا جميع الآيات التى توهم معنى التشبيه ونهجوا منهج الفلاسفة فى التجريد وتحديد معنى الواحد .

وكان من رأي السلف أنه يجب الايمان بالوحدانية بلا تعمق ولا تفلسف وانه يجب الايمان بالمتشابهات من غير تأويلها .

ب ـ وثار من التفلسف فى بيان معنى الوحدانية بحث جديد يتعلق برؤية الله تعالى وهل هى ممكنة أم لا ؟ فقال المعتزلة ان رؤية الله مستحيلة لأن الله ليس بجسم وليس له جهة واستدلوا على ذلك بآيات قرآنية وانكروا ما ورد من الحديث بشأن الرؤية وعارضهم اتباع السلف فقالوا بامكان الرؤية واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة وأنكروا على المعتزلة التعمق فى هذه المباحث .

ج ـ ومن التفلسف فى معنى التوحيد ايضاً امتد بحث المعتزلة إلى الكلام فى بعض صفات الله تعالى وهي (العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام) هل هى عين ذاته ام غير ذاته ؟ أي هذه الصفات هى الذات نفسها ام زائدة عن الذات ؟

فقال المعتزلة ذات الله وصفاته شيء واحد . فالله حي عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته لأنه لو كان كذلك لكان هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه حالة الأجسام ولو كانت كل صفة قائمة بذاتها لتعدد القدماء .

وقال اتباع السلف نحن نؤمن بهذه الصفات كما وردت ونتحاشى

التعمق فى البحث لأن معرفة صفات الله فوق قدرة العقل . وقال الأشاعرة إن صفات الله قديمة قائمة بذاته تعالى .

د ــ ومن البحث فى صفات الله تعالى والتعمق فى معانيها نشأ القول فى كلام الله وخلق القرآن . فقال المعتزلة ان القرآن مخلوق وليس كلاما ازليا . وتمسك اتباع السلف بتجنبهم الخوض في هذه المباحث التي هى وراء قدرة العقل وقالوا (القرآن كلام الله ولا نقول انه مخلوق او غير مخلوق ، والكلام في هذا بدعة) وغالى البعض من هؤلاء السلفيين فقالوا ان نفس الكلمات والحروف الموجودة بين دفتي المصحف هي بعينها كلام الله وهي ازلية غير مخلوقة . واستحكم النزاع بين الناس حول هذا الامر وانتشر الى العامة فكانت الطامة وحدثت بسببه الفتنة .

ثم جاء الاشعري فاتخذ رأيا وسطا حيث قال : ان الكلام يطلق باطلاقين احدهما الصوت والاخر كلام النفس فكلام الله النفسي هو الازلي القديم الذي لا يتغير واما الكلمات والحروف الموجودة بين دفتي المصحف فهي مخلوقة . وانكر المعتزلة على الاشاعرة هذا الكلام النفسي وطال الجدل بينهم فيه .

٣ ــ (العدل) والمسائل التي نشأت من التفلسف فيه

أ ــ من التعمق فى تفسير معنى العدل الالهي نشأ عند المعتزلة البحث في افعال الله وغايته من خلق العالم ، والحسن والقبح ، وافعال العباد وحرية الارادة .

فقالوا ان الله تعالى يسير بالخلق الى غاية ويريد الخير لخلقه وبالغوا في هذا الرأي وتطرفوا حتى زعم بعضهم انه يجب على الله ان يعمل ما فيه صلاح عباده بل يجب عليه ان يراعي الاصلح لهم .

وقال الاشاعرة انه ليس لنا ان نعلل كلام الله تعالى بغرض او غاية ولو جاز القول بالغاية فلا نستطيع ان نفسر اعمال الله بالغايات التي نفهمها . وقالوا ان الله يريد الخير لعباده ولكن ذلك ليس واجباً عليه .

ب ـ وقال المعتزلة في نظرية الحسن والقبح انهما ذاتيان في الاعمال ويستطيع العقل ادراكها وان الشرع في اوامره ونواهيه يراعي ما في الاشياء من حسن وقبيح وقال معارضوهم ان الحسن والقبح تابعان لأمر الشرع فالحسن ما أمر به الشرع والقبيح ما نهى عنه .

ج ـ وقال المعتزلة في ارادة الله لاعمال العباد ان الله يريد من اعمال عباده ما كان خيراً ان يكون وما كان شراً ان لا يكون . وقال خصومهم انه مريد لجميع ما كان وان كل ما فى الكون من خير وشر هو بارادة الله تعالى .

د ـ ومن هذا التعمق فى معنى العدل والارادة نشأ البحث فى اعمال العباد وهل هي مخلوقة لله ام مخلوقة للعبيد . وقد انقسم المسلمون فى هذا الى ثلاث فرق : المعتزلة والجبرية واهل السنة والجماعة

اما المعتزلة فقالوا ان اعمال العباد مخلوقة لهم وباختيارهم المحض ولولا ذلك لما صح التكليف والثواب والعقاب .

واما الجبرية فيرون ان افعال العباد واقعة بقدرة الله وحدها وليس الانسان الا محلا لما يجريه الله على يديه فهو مجبر كالجماد. ولو كان الانسان خالقا لافعال نفسه لوجب ان تكون هنالك افعال تجري على غير مشيئة الله تعالى ويكون هنالك خالق غير الله. وامتنع اتباع السلف عن الخوض في هذه المباحث واستنكروها. ثم جاء الاشعري برأي اراد ان يوفق به بين الرأيين المتطرفين فوضع نظرية (الكسب) وخلاصتها: ان الله تعالى يخلق الفعل عند قدرة العبد وارادته. وهذا الاقتران بين خلق الفعل وقدرة العبد المحدثة هو (الكسب) وانت ترى ان هذا الرأي لم يغير وجه المسألة ولم يحل المشكلة ولهذا يرى الراسخون في العلم ان البحث عن القضاء والقدر والتكليف هو بحث فيما وراء قدرة العقل. ويقولون ان هذا العقل يشهد بان قدرة الله مكون الاكوان هي فوق كل شيء وشاملة لكل شيء في الكون، ولا يعقل ان يجري شيء في الكون الا بقضائه وقدره. كما ان هذا العقل نفسه يشهد ان الانسان في اعماله الاختياريه قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله. واما البحث فيما وراء ذلك للتوفيق بين الامرين فهو من باب طلب سر القدر الذي لا ينبغي الخوض فيه.

٣ــ٤ــ الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين:

الوعد والوعيد هو الاصل الثالث من اصول المعتزلة و (المنزلة بين المنزلتين) هو الاصل الرابع. اما الاول فنشأ من زعمهم ان العدل

واجب على الله لأن على العادل ان ينفذ وعده ووعيده لأنه ألزم به نفسه . واما المبدأ الرابع فمنشأه خلافهم مع اهل السنة والجماعة في تعريف الصغائر والكبائر . فقال المعتزلة ان الكبائر ما اتى به الوعيد والصغائر ما لم يأت به الوعيد . وقسموا الكبائر الى قسمين: قسم يدخل في حدود الكفر وهو التشبيه ونسبة الجور الى الله والتكذيب ، وقسم اقل ذنباً ويسمى مرتكبها فاسقاً . والفسق عندهم منزلة بين المنزلتين الكفر والايمان .

وقال خصومهم ثواب اله فضل وعد به ولا يخلف الله وعده لأن خلف الوعد نقص واما العقاب فهو عدل ولله ان يعفو وليس في خلف الوعيد نقص . وانكروا عليهم تلك المنزلة بين المنزلتين

٥ — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وهو لعموي اصل عظيم من اصول الدين لا خلاف فيه ولكن المعتزلة ذهبوا في تطبيقه وتنفيذه الى اقصى حدوده ومنتهى معانيه فقالوا ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب ان يتما بكل الاساليب التي أمر بها الدين ولو ادى الامر الى قتل فاعل المنكر . وكل ما عارضهم خصومهم فيه من هذا الاصل هو هذه الشدة التى قد تؤدي الى نتائج وخيمة ، وتنتقص من سلطان الدولة وتنشر الفوضى بين الناس .

الترجمة والمترجمون

إذا اتيح لك ان تقرأ جميع ما كتبه فلاسفة العرب وقفت عند كثير منهم على شيء غير يسير من التخليط والتشويش بل الخطأ في تفهم بعض الآراء الفلسفية اليونانية على حقيقتها التي تجلت وتركزت بعد ان تمت المقابلة بين الترجمات العربية والاصول اليونانية المكتشفة في عصر النهضة . والذنب في هذه الاخطاء ليس ذنب الفلاسفة المسلمين ولكنه ذنب الترجمة والمترجمين لذلك اردت ان اقول لك كلمة في هذا الموضوع لتكون على بينة .

يقولون ان ترجمة الكتب اليونانية بدأت في اول عهد الامويين بتشجيع خالد بن يزيد الاموي المتوفي سنة ٨٥ ﻫ وان صح هذا فانه لم يعد ترجمة بعض كتب الكيمياء ثم ترجمة كتب الطب والرياضيات في عهد المنصور والرشيد . اما كتب الفلسفة فانما نقلت وترجمت في عهد المأمون ، ثم المعتصم والواثق والمتوكل والمعتضد والمستعين ، على ايدي السريان والسوريين .

واشهر المترجمين الطبيب العالم جورجيوس بن بختيشوع طبيب المنصور واولاده من آل بختيشوع وحنين بن اسحق الحيري العالم رأس المترجمين ورقيبهم في ايام المأمون وابنه اسحق بن حنين وابن اخته حبيش بن الحسن ويحي بن عدي تلميذ حنين بن اسحق وثابت بن قرة الحراني اكبر المترجمين في عهد المعتضد وقسطا بن لوقا البعلبكي زعيم النقلة والمترجمين في ايام المستعين . والفيلسوف

يعقوب بن اسحق الكندي الذي يقال انه كان من حذاق المترجمين .

وإذا سألتني عن سبب ذلك التشويش في الترجمة فاني ارده الى عدة اسباب أهمها :

١ – ان هؤلاء المترجمين لم يكونوا من قبل على احاطة تامة بالفلسفة اليونانية بل اكثرهم اطباء وبعضهم ليس له من مؤهلات الترجمة إلا معرفة اللغة اليونانية والسريانية .

٢ – ان ترجمة كتب الفلسفة اليونانية والافلاطونية الحديثة لم تقع على الترتيب والتوالي بل حصلت متقطعة .

٣ – حتى بعد ان تمت ترجمة اكثر الكتب لم تنسق تنسيقاً يراعى فيه الترتيب التاريخي الذي يساعد على تفهم الآراء الفلسفية وكيفية تطورها .

٤ – جهل الفلاسفة المسلمين لغة اليونان واضطرارهم للتقيد بالنصوص المترجمة .

هذه هي الاسباب لاخطاء الترجمة وهي الاسباب التي جعلت بعض فلاسفة العرب يخلطون بين آراء ارسطو وافلاطون وبين الافلاطونية الحديثة على ما ذكرت لك في المباحث السابقة .

التصوف والصوفيون

اذا انت تشددت في تفسير معنى التفلسف العلمي وضيقت دائرته حتى لا يدخل فيها الا من كانت له آراء واضحة مؤسسة على النظر العقلي الخالص آل بك الامر الى ان تخرج التصوف عموما والتصوف في الاسلام خصوصا من عداد المذاهب الفلسفية. ولكنك اذا تسامحت في تفسير معنى التفلسف ووسعت دائرته حتى تشمل كل من يحاول التطلع الى عالم الغيب ولو من طريق الاتصال الروحي دون النظر العقلي الخالص كان لك ان تعد التصوف مذهبا فلسفيا وان تحشر بعض المتصوفين في عداد الفلاسفة .

وان كان من الصعب علينا ان نحدد حقيقة التصوف لدى قدماء الصينيين والهنديين لاختلاط التصوف عندهم بالعقائد والخرافات والاساطير ، فاننا لنستطيع بكل سهولة ان نحدد حقيقة التصوف في الاسلام ونرده الى منابعه ونكشف عن مراحل تطوره العجيب .

لقد بدأ التصوف في الاسلام زهدا وعبادة وانقطاعا الى الله وانصرافا عن متاع الدنيا ، وما زال عند اهل الحقيقة من رجاله كذلك . ولكن هذه النواة الخيرة تطورت على اختلاف المنابت حتى صارت عند بعضهم شعوذة وعند آخرين فلسفة .

واذا نحن انعمنا النظر وجدنا ان جيش التصوف في الاسلام يتألف بقواده وجنوده من فآت كثيرة :

فئة العابدين الزاهدين الذين سلكوا سبيل التصوف للعبادة

والزهد دون سواهما .

وفئة الفقراء والبائسين والمفلوكين والمتعبين والمذنبين الذين وجدوا في طريق التصوف عزاء واملا وراحة وسكينة وطمأنينة.

وفئة المتهوسين الجهال الذين حسبوا التصوف بذاته وسيلة كافية للكشف والمعرفة .

وفئة الدجالين الذين اتخذوا التصوف وسيلة للرزق والجاه .

وفئة النظار العلماء الذين جربوا وخبروا فوجدوا ان عقولهم اعجز من ان تصل الى ادراك الحقائق العلوية فحاولوا عن طريق التصوف واماتة الجسد وتنشيط الروح استكشاف تلك الحقائق والنفوذ الى عالم الغيب .

ولست اعني ان القبول لم يكتب الا للمخلصين من الفئة الاولى فكم وكم طلب العلم لغير الله فابى ان يكون الا لله وهكذا كان شأن بعض هؤلاء المتصوفين الذين طلبوا التصوف لغير الله فما اوغلوا فيه حتى استنارت قلوبهم وتطهرت نفوسهم فحازوا نعمة الوصول الى اعتاب الرضا والقبول . يهدي الله لنوره من يشاء . أليس الله باعلم بالشاكرين .

وانك قد تتساءل كيف اعتقد هؤلاء النظار المعظمون للعقل دون سواه ان التصوف يكون وسيلة للمعرفة فاجيبك ان الواقع المشاهد ارانا ان هنالك ضربين من الاستشفاف الروحي : احدهما يأتي عن طريق الرياضية الجسدية وتنشيط الروح والثاني يأتي عن طريق الكشف الالهي لمن كرمه الله بالولاية من غير سبق رياضة ولا تقشف او بعد سبق رياضة وتقشف . ولكن لما كان الغالب على

هؤلاء الاولياء الصالحين هو الزهد والتصوف والعبادة والانصراف عن الدنيا فقد استقر في الاذهان ان هؤلاء العارفين الواصلين انما عرفوا ووصلوا من طريق التصوف . والنفوس في مآزق الشك واليقين قد تصل الى حد من الضيق والاضطراب لا تجد منه مخلصاً الا بالالتجاء الى الله فان لم تجد في هذا الملجأ المعرفة التي تشتاق اليها فانها تجد راحة القلب وسكينة النفس التي تفتقر اليها .

وهكذا بدأ التصوف في الاسلام زهدا وعبادة وانتهى في التاريخ الى ان صار طريقا من طرق المعرفة ومذهبا من مذاهب الفلسفة وجاءت عصور اصبح فيها التصوف فناً تعبديا قائما بذاته وله قواعده ولغته ورموزه وشعره ومقاماته واحواله والقابه . (فالمقامات) اولها التوبة وثانيها الورع وثالثها الزهد ، ثم الفقر والصبر والتوكل والرضا بكل ما ياتي من الله . فاذا تدرج السالك في هذه المقامات اعترته (احوال) يترقى فيها من حال الى حال وهي : المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والانس والاطمئنان والمشاهدة واليقين والوجد والفناء وفناء الفناء والبقاء .

وكما اتخذ بعضهم من الشعر الغزلي ترجمانا للتعبير عن حبه وغرامه ووجده وهيامه وذهوله وفنائه فقد اتخذ البعض من الغناء والموسيقى وسيلة لتهييج الاشواق واثارة العواطف اثناء الذكر وتطورت حركات الطرب الروحي الصادق التي قد تظهر من بعضهم حتى صارت عند الاتباع والمريدين طريقة للذاكرين ، وانما الاعمال بالنية والله عليم بذات الصدور .

والى هنا كان في التصوف كثير من الجمال والسمو ولكن

ظهرت فيه طرائق اختلط فيها الاستشفاف الصناعي بالكشف الالهي واختلطت الشعوذة بالكرامة حتى اصبح من الصعب على العامة التفريق بين الاولياء والمشعوذين وقد امرنا ان نثبت الكرامة للأولياء ولم نؤمر بأثباتها لانسان بذاته مهما ظهر من كراماته لذلك تراني اكتفي بهذا القدر من الكلام عن الصوفيين واتحاشى الخوض في بيان موافقة هذه الطرائق للدين او مخالفتها له او بيان خطأها وصوابها ونفعها وضررها لأن هذا يحتاج الى درس عميق ووقت طويل ولأني اعتقد ان بين المتصوفة فئة من كبار الاولياء المخلصين فاخشى ان يقع ما يستلزمه البحث المطلق من النقد على واحدة منهم من حيث لا اريد .

الكندي

وفاته سنة ٢٦٠ هـ

ليس في منهاج دروسك ذكر لهذا الفيلسوف ولكني اذكره لك اتماماً للفائدة .

هو يعقوب بن اسحق الكندي من قبيلة كندة اول من اشتغل بالفلسفة من المسلمين ويلقبه بعض مؤرخي الفلسفة العربية بفيلسوف العرب لانه عربي الاصل تمييزا له عن اقرانه من الفلاسفة الذين ليسوا من اصل عربي .

ويقال ان الكندي هو اول من اخذ بمذهب المشائين في الاسلام وانه كان من حذاق المترجمين لكتب اليونان وانه اشتغل بتهذيب ما ترجمه سواه ولا ادري مبلغ هذا من الصحة . ومع كثرة مؤلفاته لم يبق منها الا اقلها شأنا . ولكن يقال انه كان واسع الاطلاع على علوم عصره وانه كان يميل في المسائل الكلامية الى رأي المعتزلة وهذا طبيعي ، وله محاولات في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة . وآراءه الفلسفية مستقاة من الافلاطونية الحديثة وممزوجة بمذهب ارسطو وافلاطون والفيثاغورية .

رأيه في الوجود : يقول الكندي انه بعد أن اطلع على الاديان والمذاهب وجدها كلها مجمعة على الاعتقاد بان العالم صادر عن علة اولى واحدة ازلية لا يستطيع علمنا ان يعرف عنها اكثر من هذا . وواجب على كل ذي نظر ثاقب ان يقر بالوهية هذه العلة . والله قد

ارشدنا إلى هذا السبيل بلسان رسوله .

ولكن الكندي بعد هذا القول السديد تستهويه الافلاطونية الحديثة فيقول معها ان فعل الله بالعالم هو بوسائط كثيرة يؤثر الأعلى منها فى الأدنى وان النفس في مرتبة وسطى بين العقل الالهي والعالم المادي وعنها صدر عالم الأفلاك ومنها فاضت النفس الانسانية الى غير ذلك من الألغــــاز ...

وبيـــنما تراه يقول : ان كل ما يقع فى الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بمعلول ، وهذا من خير آرائه، نراه يجنح إلى خيال من قالوا بتأثير الأفلاك والاجرام السماوية في الخلق فيقول نستطيع أن تتنبأ بالمستقبل من حركات الاجرام السماوية .

ومن أبدع الآراء التى تروى عنه ، قوله : متى استطعنا أن نعرف موجوداً من الموجودات معرفة تامة كانت لنا منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الاخرى فى العالم . فاذا صح عنه هــذا يكون الكندي قد سبق (ليبنيز Leibniz) الفيلسوف الألمانى الذي يقول (ان الكون مؤلف من ذرات اولية روحية وفى كل ذرة منه يتمثل الكون كله ولو استطعنا أن نوفق لفهم حقيقة واحدة لأمكننا أن نفهم بواسطتها العالم باسره) .

الفارابي

وفاته سنة ٣٣٩ ﻫ

حياته : تركى الأصل من مدينة فاراب . رحل إلى بغداد ثم إلى حلب والتحق بسيف الدولة . يقال انه كان عارفا بلغات كثيرة. برع في الفلسفة والرياضيات والطب (وإن لم يتخذه مهنة) والموسيقى وغيرها من العلوم . وكان زاهداً في الدنيا مع اقبالها عليه حتى روي انه اكتفى باربعة دراهم اجراها عليه سيف الدولة . وكان ميالاً إلى الوحدة والتأمل بين الرياض والغدران . ومات بدمشق ودفن فيها .

يقول مؤرخو الفلسفة عن الفارابي انه اكبر فلاسفة المسلمين وانه لم يكن بينهم من بلغ مرتبته وان الرئيس ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع . ويعد مؤسس الفلسفة العربية . وعلى كل حال فان الرجل من أعظم فلاسفة المسلمين .

مؤلفاته : للفارابى مؤلفات كثيرة ضاع اكثرها ولم يبق منها سوى اربعين رسالة ومن أهمها شرح على كتاب أرسطو (فى الأخلاق والعلم الطبيعي والنفس والمنطق) . ويعد الفارابي اكبر شارح لفلسفة أرسطو قبل ابن رشد . وله كتاب (آراء اهل المدينة الفاضلة) حذا فيه حذو افلاطون فى (الجمهورية) وله رسالة (السياسة المدنية) ورسالة (الجمع بين آراء الحكيمين افلاطون وارسطو) وكتاب

(إحصاء العــلوم) الذي تكلم فيه عن نحو عشرين علماً وله شروح وتعليقات على كتب ارسطو فى المنطق واشتهر الفارابي بهذا العلم حتى لقب (بالمعلم الثاني) كما لقب ارسطو بالمعلم الأول .

رأيه فى المعرفة : أبرز آراء الفارابي فى المعرفة دفاعه عن (الأفكار الفطرية) التي كانت الشغل الشاغل لأعاظم الفلاسفة المحدثين وعليها بنوا آراءهم في نظريه المعرفة. وما الافكار الفطرية إلا الأوليات التي قال بها ارسطو . يقول الفارابي : ان العلم ينقسم إلى تصور مطلق وتصور مع تصديق . ومن التصور ما لا يتم إلا بتصور يتقدمه كما لا يمكن تصور الجسم إلا بتصور الطول والعرض والعمق ولكن ليس يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهــاء الى تصور يقف ولا يتقدمه تصور كالوجود والوجوب والامكان والاوليات الظاهرة في العقل كقولنــا (الــكل اعظم من الجزء) ، (وان طرفي النقيض يكون احدهما صدقا والآخر كذبا) . فهــذه احكام ظاهرة ومركوزة في الذهن . ولا يطاب البرهان عليها لأنهــا بينة بنفسها ويقينية الى افصى درجات اليقين ولا يمكن الاستغناء عنها لأنها اساس كل تصور وتصديق ولولاها لاستحالت البرهنة على اي شيء وهي التي انكرها الشكاك حين تطلبوا البرهان عليها فجعلوا الوصول الى اليقين امراً مستحيلا .

وسترى قيمة هذا البيان وعمقه متى قرأت آراء اكابر الفلاسفة المتأخرين فى نظرية المعرفــــة .

رأيه في الوجود : وعلى هذه الأسس من المعرفة وضع الفارابي رأيه في الوجود فأتى بكلام بديع سلك به مسلكا جديداً في الاستدلال على وجود الله تاركا (دليل الحدوث) المعروف حيث يقول : إن الموجودات هي عقلاً على ضربين : احدهما (ممكن الوجود) والثاني (واجب الوجود). وممكن الوجود إذا فرض غير موجود لم يلزم عن ذلك محال لأن وجوده بغيره لا بذاته . أما واجب الوجود فمتى فرض غير موجود لزم عنه محال. والعالم بما فيه من أشياء هو من الضرب الأول أي من (ممكن الوجود) والممكنات التي يفتقر وجودها إلى غيرها لا يجوز ان تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا ولا يجوز ان تكون على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها إلى شيء (واجب الوجود) وهو الله تعالى .

وهذا الواجب الوجود متنزه عن العلل مثل المادة والصورة ومنزه عن كل صفات النقص ووجوده أزلي ابدي ولا حاجة به إلى شيء يمد بقاءه وهو لا يتغير من حال إلى حال . وهو واحد لا يقبل التجزئة وهو اول ولا مبدأ له وهو خير محض وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريد وله غاية الكمال والجمال والبهاء . ولا برهان عليه بل هو برهان على كل شيء .

اما في صفات الله فيقول : ان ما نثبته لله تعالى من صفات الكمال لا يدل على المعاني التي جرت العادة بان تدل عليها بل تدل على معان اشرف واعلى . وبعض الصفات تضاف للذات من حيث هي وبعضها يطلق عليه من حيث علاقته بالعالم ومن غير ان يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الالهية وهذه الصفات لا تدرك عقولنا كنهها الا

بطريق التمثيل القاصر . لانه وان كانت معرفتنا بالله تعالى الذي هو اكمل الموجودات ، يجب ان تكون اكمل معرفة (كما ان معرفتنا بالرياضيات اكمل من معرفتنا بالطبيعيات لان موضوع الاولى اكمل من الثانية) الا اننا امام الموجد الاول نقف كاننا امام ابهر الانوار فلا نستطيع احتمالها لضعف ابصارنا . فالضعف الناشيء عن ملابستنا للمادة يبعد معارفنا ويعوقها .

والى هنا يسير الفارابي في اثبات وجود الله سيرا صحيحا لا عوج فيه ويسلك في اثبات الصفات الالهية نهجا يمزج فيه بين الدين والفلسفة ولكن عندما يتكلم عن كيفية خلق العالم وتدبيره يستسلم الى خيالات الافلاطونية الحديثة في (نظرية الفيض) و (مراتب الصدور) استسلاما عجيبا . وخلاصة آرائه في هذا الباب هي :

ان الله تعالى هو المبدأ الاول وهو علة وجود العالم ولكن بما ان المعلول يتبع العلة فان كانت بسيطة كان بسيطا وان كانت مركبة كان مركبا ، وذات الله واحدة لا يمكن ان تصدر عنها هذه الكثرة المركبة التي في العالم فان الخلق حصل بطريقة (الفيض) : فالله سبحانه وتعالى يعقل ذاته وعن هذا التعقل فاض (عقل اول) وهذا العقل الاول يعقل واجب الوجود ويعقل ذاته ومن تعقله فاض (العقل الثاني) والسماء الاولى ومن العقل الثاني فاض (العقل الثالث) وكرة الكواكب ومن الثالث فاض الرابع وكرة زحل ومن الرابع فاض الخامس وكرة المشترى وهكذا تتسلسل العقول حتى (العقل التاسع) الذي يفيض منه (العقل الفعال) وكرة القمر وهذه العقول التسعة هي المحركة للافلاك العلوية اما العقل العاشر

الفعال فعمله ينحصر في عالم ما تحت القمر عالم التغير والفساد ، وعنه تتولد العناصر الاربعة وتمازج وتتحول من تراكيب الى تركيب حتى تظهر مملكة المعادن ثم مملكة النبات ثم مملكة الحيوان ثم الانسان..

وكما يتابع الفارابي الافلاطونية الحديثة في مراتب الصدور يتابعها في فكرة الشوق الى الله والرجوع اليه على قاعدة التسلسل من الادنى الى الاعلى فالمادة تتشوق الى الصورة : التراب يتشوق الى المعدن والمعدن الى النبات والنبات الى الحيوان وهذا الى الانسان والانسان الى الافلاك والافلاك الى العقول والعقول الى الله تعالى.

النفس والعقل في الانسان : يفصل الفارابي بين النفس والبدن ويقول ان النفس تفيض عن واهب الصور وتحل في البدن حلول الصورة في المادة عندما تتهيأ لقبولها ويؤمن ببقاء النفس بعد فناء الجسد ويؤمن بالقضاء والقدر وبالعناية الالهية وبالاخرة حيث يقول: ان عناية الله محيطة بجميع الاشياء وكل كائن بقضائه وقدره والشرور ايضا بقضائه وقدره وهي تقع على سبيل الفداء للخير العام الذي لا بد منه ولو لم تكن الشرور لم تكن الخيرات . وللنفس بعد الموت سعادات وشقاوات تستحقها بالعدل والتوفيق والامر بيد الله وكل ميسر لما خلق له .

ويقسم الفارابي قوى النفس الى اقسام : (القوة الغاذية) التي تحفظ البدن والجنس بالغذاء والتناسل ولا تدرك و (القوة الحساسة) التي تدرك الجزئيات ولا تدرك المعقولات و (القوة الناطقة) التي تدرك المعقولات من خير وشر وجمال وقبح وعلم وصناعة .

والعقل يقسمه ايضا الى انواع على نحو ما فعل ارسطو : عقل هيولاني بالقوة وعقل فعال بالفعل وعقل مستفاد من العقل الفعال . ويجنح الى اراء الصوفيين عندما يقول ان هنالك وسيلة اخرى للادراك تنال بتصفية العقل من ادران المادة ومعقولاتها والاتجاه به الى عالم الملكوت لتصبح النفس مرآة مصقولة تنطبع فيها المعقولات السماوية وهذا انما يكون عند الانبياء والفلاسفة .

وللفارابي في بيان كيفية وصول اثار المحسوسات الى الدماغ وحفظها فيه كلام يعد بديعا بالنسبة الى مبلغ العلم في عصره حيث يقول ما خلاصته : ان الحواس تأتينا بالاحاسيس من الخارج فيحفظها الدماغ في خزانات منها خزانة الصور التي تحفظ الاحاسيس بعد زوالها من الحواس ومنها الواهمة التي تدرك من المحسوس ما لا يحس ومنها الحافظة التي تحفظ ما تدرك الواهمة ومنها المفكرة التي تأخذ هذه المحفوظات وتؤلف بينها وتسمى هذه المفكرة مخيلة اذا الفت تركيبا خياليا لا حقيقة له كانسان البحر الذي نصفه انسان ونصفه سمكة . واذا كان العلم الحديث قد كشف من قوى الدماغ وخزائنه ومراكز الاحساس فيه شيئا غير هذا فان كلام الفارابي عن القوة التي سماها (قوة الوهم) هو الشيء البديع في كلامه فقد قال عن هذه القوة انها التي تدرك من المحسوس ما لا يحس كما تدرك الشاة عداوة الذئب عندما يقع نظرها عليه وان لم تكن خبرت شيئا من عداوته وهذا نفس ما ذكره بعد الف سنة الفيلسوف المعاصر برغسون عن (الادراك المباشر L'intuition) .

رأيه في الاخلاق والسياسة : يسير الفارابي في كتابه (آراء اهل

المدينة الفاضلة) على نهج افلاطون في كتاب الجمهورية فيبين فيه احتياج الانسان للتعاون والاجتماع وان غاية الفرد من الاجتماع هو الكمال والسعادة وبعد ان يقسم انواع الاجتماعات البشرية الى صغرى في القرية والمدينة ووسطى في قطر من الاقطار وكبرى في المعمورة ويدلل على ان السعادة الكاملة لا تتم الا في المجتمع الاكبر الذي يعيش الناس فيه اخوانا متعارفين، يعمد الى بيان نظام المدينة الفاضلة التي هي الصورة المصغرة لما يجب ان يكون عليه المجتمع البشري الاكبر كله . فيرى ان اهل المدينة الفاضلة متآخون متضامنون متآزرون مشتركون في عواطفهم وآمالهم وافراحهم واتراحهم ساعون جادون لنيل السعاده مقتسمون لاعمالهم بحسب احوالهم ويشبه المدينة الفاضلة بالجسد المؤلف من اعضاء مختلفة متعاونة في وظائفها ويشبه رئيسها بالقلب . ويبين خصال رئيس المدينة الفاضلة ويصفه باوصاف الكمال العقلي والجسدي والعلمي والعملي ويتصوره فيلسوفا كما تصوره افلاطون ولكنه على عادته يريد مزج الدين بالفلسفة فيتصوره نبياً من الانبياء . اما سكان المدينة الفاضلة فيجب في نظر الفارابي ان يعلموا جميع ما يعرفه الحكماء عن السبب الاول وصفاته ومراتب العقول والجواهر السماوية والاجسام الطبيعية واحوالها والانسان ونفسه وارادته واختياره ونظام المدينة الفاضلة ورئيسها وخلفائه ومعنى السعادة التي يصير اليها اهل المدينة الفاضلة والشقاء الذي يصير اليه غيرهم بعد الموت . والحكماء يعرفون كل هذا بصفاء بصائرهم وسمو عقولهم ويتوصلون اليه بالتفكير والاستنتاج عن طريق القياس والبرهان اما الشعب

فيحتاج لفهم هذه الامور الى الامثال والتشبيهات . ومن لم يقنع بالامثال فعلى الحكماء ان يلقنوه الحق بالدليل والبرهان فان كانت طبيعته فاسدة تميل الى انكار الحكمة وابطال الشريعة فيجب اخراجه من المدينة الفاضلة وابعاده عنها .

ويقابل المدينة الفاضلة عند الفارابي المدينة الجاهلة وهي التي جهل اهلها كل حكمة وشريعة وقصروا همهم في الحياة على العيش المادي بما فيه من ضرورات او لذات او شهوات او امجـــاد او ثروات . والمدينة الفاسقة هي التي عرف اهلها الحق والحكمة وعرفوا الله ولكنهم تناسوا ما عرفوه وفسقوا واستغرقوا في ضـلال الشهوات والمدينة الضالة وهي التي تعتقد بالله غير الحق كفرا والحادا . ولكن الفارابي الذي يقول بالمدينة الفاضلة ويتمنى مجتمعاً بشريا عاماً فاضلا يتعاون افراده على اسس المحبة والوئام يعرفنا انه في قرارة نفســه لا يرجو وجود مثل هذا المجتمع عندما يبين رأيه في كيفية تكون الجماعات وتغلبها على بعضها حيث يقول : ان الانسان مفطور في طبيعته على حب التغلب على غيره وان ما يرى بين الناس من مظاهر العدل والانصــاف ما هو إلا اثر من خوف بعضهم من بعض وإذا ارتفع اثر الخوف وتوفرت وسائل الغلبة خرجوا على نظام الانصاف وهكذا شأن الامم . وهو كلام تعرفنا الاحداث صحته في هــذه العصور المتأخرة التي بلغت فيهــا الامم ارفع درجات العلم والمعرفة وما زالت بالرغم عن ذلك في ميــادين التناحر والحروب كأحط الامم المتوحشة .

وفي (رسالة السياسة) يكشف الفـــارابي عن آراه القيمة في خطط الاخلاق العملية فيتكلم عن المعاملات بين الرئيس والمرؤوس والرفقاء والاصدقاء والاعداء والصلحاء والسـفهاء وكل ذلك على اساس مكارم الاخلاق والتعقل والروية والحذر والتلطف والاحسان والحلم ، وهـــذه الرسالة تؤلف الجانب الاسمى من فلسفته العملية في الحياة .

ابن سينا

أديب

٣٧٠ - ٤٢٨ هـ

حياته : هو الشيخ الرئيس ابو علي الحسن عبدالله بن سينا . فارسي الاصل او تركيه من (افشنه) فيما وراء النهر تلقى دروسه الاولية في علوم الدين والنحو وشيء من الهندسة والنجوم على ايدي المعلمين في بخارى ثم انقطع للدرس وحده فكون نفسه . درس الرياضيات والطبيعيات والفلسفه فوجد مشقة في تفهم هذه العلوم ولا سيما كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو حتى انـه يئس من فهم اغراضه بعد ان قرأه اربعين مرة ثم انتفع بكتب الفارابي في هـذا الباب واستطاع فهم آراء المعلم الاول عن طريق المعلم الثـاني . وصارت له من التعمق في درس الطبيعيات معرفة بالطب فاشتغل به ونبغ واشتهر شهرة واسعة حتى سمي (بالشيخ الرئيس) . واتصل باحد امراء بخارى فطببه وصارت له عنده حظوة فمكنه من خزائن كتبه وسلطه عليها فطالع ما فيها . ثم انتقل من بخارى الى جرجان واتاح له حظه بل حظ العلم رجلا محبا للعلماء وهو ابو محمد الشيرازي فملكه دارا كبيرة في جواره فجعلها ابن سينا مدرسة يلقى فيهـا العلوم على تلاميذه . وفيها ألف كتابه (القـانون) في الطب . ثم اتاح له القدر ان يسمو الى مرتبة الوزارة لما اتصل بشمس الدولة ابن بويه وطببه . وفي هذين الامرين الاخيرين تشبه حيـاته كل الشبه حياة الفيلسوف الانكليزي (بكون) الذى سخر له القـدر من

ساعده بالمال على التأليف واتيح له الوصول الى رآســة الوزارة . وعزل ابن سينا من الوزارة ثم أعيد اليهــا ثم سجن من قبل تاج الدولة وفي السجن الف رسالة (حي بن يقظان) ولم يكن ابن سينا زاهداً كالفارابي بل قيل انه كان مفرطا في الشـهوات وان افراطه هذا وتعبه العقلي المتواصل بين العلم والسياسة عجلا في تهـديم جسده فمات قبل ان يبلغ الستين من العمرودفن في همذان . ويعد ابن سينا من اعاظم فلاسفة المسلمين ويرى البعض انه اعظم من الفارابي ولا ريب عندي بان قدره اعظم من ذلك بكثير ، فهو بذكائه العجيب وعلمه الواسع ونتاجه الغزير يستحق ان يعد في تاريخ الفكر من اعظم عباقرة الدهر .

مؤلفاته : الف ابن سينا في كل صنف من العـلوم وأشهر مؤلفـاته: كتابه في الطب المعروف (بالقانون) فانه بقي عمـدة الاطباء في اوربا حتى اواخر القرن السابع عشر . وكتاب (الشفاء) في علوم الفلسفة من منطق ورياضيات وطبيعيات وهو اعظم كتبه وكتاب (النجاة) وهو تلخيص لكتاب الشفاء مع زيادات اراد بها تبسيط العلوم والفلسفة وتيسيرهما لغير العلماء . وكتاب (الاشارات) في الطبيعيات والالهيات والاخلاق والتصوف الفه في اواخر حياته بعد ان نضج رأيه فهو خير كتبه . وله مؤلفات اخرى منها رسالة (حي بني يقظان) وكتاب في الاخلاق والسياسة المـنزلية . ويقول ابن خلـكان ان تاليفه بلغت المئة ولكن ضاع اكثرها واحسب ان اكثر الضائع رسائل متفرقة وهذا الذي بقي هو اعظم مؤلفاته .

رأيه في المعرفة : لابن سـينا في نظرية المعرفة كلام في غاية السمو

والدقة وسوف ترى اذا اتيح لك ان تصل بدراسة الفلسفة حتى عصورها الاخيرة ان ما اتى به اقطاب الفلسفة في مبحث المعرفة لا يفوق من حيث النتيجة ما اتى به الشيخ الرئيس قبل الف سنة .

يقول ابن سينا ان الادراك الحيواني اما في الظاهر واما في الباطن . فالادراك بالظاهر هو بالحواس الخمس ولكن وراء هذه الحواس شباك وحبائل لاقتناص ما يمر بالاحساس من الصور . وهنا يذكر نفس القوى المصورة والواهمة والحافظة والمفكرة التي سبق بيانها عند الفارابي . ثم يقول : ان الحس لا يدرك صرف المعنى ولا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة من (كم وكيف واين ووضع) ولكن الروح الانسانية هي التي تمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضاً عن اللواحق الغريبة وذلك بقوة تسمى (العقل النظري) المفطور على اوليات من العلم الضروري لا يجوز طلب البرهان عليها .

ويتجلى ذكاء الشيخ الرئيس وعمق تفكيره في مبحث المعرفة عندما يعمد الى بيان الحد الذي تقف عنده وسائل المعرفة فيسمو بهذا على ارسطو وعلى كثير من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين حيث يقول (الحس تصرفه فيما هو من (عالم الخلق) والعقل تصرفه فيما هو من (عالم الامر) وما هو فوق الخلق والامر منحجب عن الحس والعقل وذات الله الاحدية لا سبيل الى ادراكها وانما تعرف صفاتها وغاية السبيل اليها هي العلم بان لا سبيل اليها) .

فهل يختلف هذا عما ذكره « كانت » سيد فلاسفة العصور المتأخرة حيث يقول : « ان كل محاولة يبذلها العقل للوصول الى الحقيقة النهائية هي محاولة فاشلة . وغاية الميتافيزيقية السامية ان تبين موضع الخطأ في محاولة العقل تخطي دائرة الحس والظواهر والدخول في عالم الاشياء في ذاتها وحقيقتها العليا مع انه عالم مجهول » .

ولابن سينا في تقسيم الحكمة النظرية رأي موزون يشبه ما جاء على لسان المتأخرين وذلك حيث يقول : ان الحكمة النظرية تنقسم الى ثلاثة اقسام : حكمة بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير وتسمى « حكمة طبيعية » وحكمة تتعلق بما يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطاً للشيء المتغير ويسمى « حكمة رياضية » وحكمة تتعلق بما وجوده مستغنٍ عن مخالطة التغير فلا يخالطه اصلا وهي الفلسفة الاولى . والفلسفة الالهية جزء منها .

رأيه في الوجود :

يتابع ابن سينا الفارابي في طريقة الاستدلال التي سنّها لاثبات وجود الله تاركا مثله طريقة الاستدلال بالحادث على المحدث فيقول : انه ينبغي ان نلتمس البرهان على اثبات البارىء بشيء من مخلوقاته بل ينبغي ان نستنبط من امكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده موجوداً اولا « واجب الوجود » . وما دام العالم من نوع « الممكن » فهو يحتاج الى علة تخرجه للوجود لان وجوده ليس من ذاته والا لكان واجب الوجود . وبهذا الطريق لا نحتاج في اثبات الاول الى تأمل في غير نفس الوجود ولا نحتاج الى اتخاذ دليل عليه

من خلقه وفعله « وان كان ذلك دليلا عليه ايضاً » لان هذا السبيل الذي نسلكه اوثق واشرف .

اما صفات الله تعالى فيسير في وصفها على نفس النهج الفلسفي الذي سلكه الفارابي مع التقديس والتنزيه والتعظيم .

كيفية الخلق :

ولكن هذا الانسان الحكيم الذي له هذا العقل السليم وهذا الفكر المشرق عندما يريد بيان كيفية خلق العالم يتابع الفارابي والافلاطونية الحديثة ويخرج عن منطقه السليم في بحث المعرفة وعما قاله عن عجز العقول عن ادراك ما وراء عالم الخلق والامر ويتورط في ضلالات لا نهاية لها ولا لزوم لسرد اقواله فما هي الا مراتب الصدور والعقول التي ذكرها الفارابي .

عناية الله :

واما رأيه في عناية الله بالعالم وعلمه بشؤونهم فمقسم بين الفلسفة الارسطاطاليسية التي تحكمت في تفكيره وبين الدين الذي استولى على قلبه . انه يقول : ان تعقل واجب الوجود سبحانه لاشخاص الجزئيات مع ما يعرض لها من كون وفساد يقتضي تغيير ذاته . فواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي لا يغرب معه عن علمه شيء ولو كان مثقال ذرة في السموات او في الارض وذلك لانه يعقل انواعها واسبابها . وكان ابن سينا يلاحظ ما في هذا الرأي من مصادمة لعقيدة القضاء والقدر فيرجع الى رأيه الاول في عجز العقل عن ادراك ما وراء الغيب فيقول : ولو جعلنا للعقل سلطانا في مسألة القدر وجعلناه حكما لجعلنا الجناب الاقدس عرضة لعذل وعذر ...

كلا أنه لا يسأل عما يفعل يعلم ذلك الراسخون في العلم وعقولنا لا تصلح ان تكون حكما نحكم بها على اعمال الله تعالى واسراره في تدبيره وقضائه وقدره.

ويتابع ابن سينا افلاطون والفارابي بالاعتذار عن وجود الشرور في العالم حيث يقول : من الموجودات ما هو خير محض كالامور العقلية السماوية . ثم ياتي هذا الوجود الارضي والخير فيه غالب على الشر والشر فيه لاجل الخير ولا ينبغي ان يترك خير كثير لتفادي شر قليل وعدم وجود العالم اعظم شراً من وجوده كما هو .

رأيه في النفس :

النفس في نظر ابن سينا « جوهر مفارق » اي مفارق للجسم ومستقل عنه وهي ما يشير اليه الانسان بقوله « انا » وهو لا يريد بهذا القول جسده وانما يريد شيئا آخر هو نفسه .

والنفس جوهر روحاني من الله تعالى ودليل جوهريتها واستقلالها هذا الجسد الذي نراه في تغير مستمر وحاجة للغذاء الدائم لاستمرار بقائه وتجدده خلافا للنفس ، وهذه الشخصية التي تدوم وتربط الماضي بالحاضر في حياتنا العقلية ، وهذا الادراك الذي تجده النفس لذاتها عن غير طريق الحواس « حتى لو خلق انسان دفعة واحدة كبيرا محجوب البصر معلقا في الهواء لا تتصل اعضاؤه بشيء يمسه لا من الخارج ولا من جسده فأنه ، على زعم ابن سينا ، يدرك وجود نفسه مع انه لم يدرك بعد شيئا من الخارج » ، وكون هذه النفس تدرك ذاتها وتدرك انها تدرك مباشرة . كل ذلك وغيره ادلة عند ابن سينا

على استقلال النفس و كونها جوهراً مفارقاً للجسد .

ولكن ابن سينا وهو يحاول ان يستدل على استقلال النفس ومفارقتها للجسد بدليل ما يعتري الحواس من التعب والكلال « خلافاً للنفس التي تزداد في نظره على التعب قوة » يجد نفسه مضطرا للاقرار بوجود علاقة بين النفس والجسد وتأثير كل منهما في الآخر عندما ينظر الى ما يعتري النفس في الشيخوخة من الكلال فيحاول ان يفسر هذه العلاقة تفسيراً فيسيولوجيا فيعجز كما عجز غيره ومن حقه ان يعجز عن حل هذه العقدة التي لم يستطع احد حلها حتى يومنا هـذا .

اما في تقسيم قوى النفس والعقل فيتابع الفارابي في كل ما قاله تقريبا .

ويقول ابن سينا بخلود النفس وعدم فنائها مع الجسد لانها جوهر مفارق له ويستدل على ذلك بالنوم والمرائي وغير ذلك . وقصيدته الشهيرة في النفس تشير الى رأيه في ان النفس جوهر مفارق موهوب من الله تعالى وان الجسد سجن لها تتضايق فيه وتريد التملص منه لترجع الى عالمها الذي اتت منه ولا تزال تحن اليه ومنها :

هبطت اليك من المقام الارفع
ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف
وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما
كرهت فراقك فهي ذات توجع

تبكي وقد ذكرت عهوداً بالحمى
بمدامـــع تهمي ولما تقلـــع
هجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت
ما ليس يدرك بالعقـول الهجـــع

رأيه في الاخلاق :

يتابع ابن سينا افلاطون وارسطو في بيان معنى السعادة والفضيلة فيقول ان الانسان يميل الى اللذة . واللذات منها الجسدي ومنهـا العقلي ـ واما اللذات التي ليس فيها كمال فهي لذات خسيسة . وكما ان اللذة لذتان فالسعادة سعادتان : سعادة موقتـة وسعادة دائمـة . فالموقتة في اللذة العادية والدائمة في اللذة السامية . وسبيل الوصول الى السعادة الدائمة هو خلع نير الشهوة والتحـلي بالفضائل والتـلذذ بالتأمل في الكمال والجمال والحق عن طريق المعرفة والفلسفة فبهذ نصل الى السعادة الدائمة في الدنيا نفسها . وله في هذا الباب كلام يسمو به الى ارقى مراتب الايمان والزهد والتصوف والاقبال على الله حيث يقول : «ان الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها والعابد هو المواظب عـلى العبادات واما العارف فهـو المنصرف بتفكيره الى قـدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره . وزهد غير العارف معاملة كانه يشتري متاع الآخرة بمتاع الدنيـا ، وزهد العارف انصراف عما يشغل سره عن الحق وتكبر كل شيء غير الحق » .

وينحو ابن سينا نحو ارسطو في بيان الكمالات الاخلاقية وانها اوساط بين طرفين . كما انه يتأثر برأي المعتزلة فيجعل لاهل الشقاوة

مرتبتين : شقاوة موقتة يخلص منها صاحبها بعد العقوبة وشقاوة ابدية خالدة ومن الخالدين في هذه المرتبة علماء الدين الذين يعرفون الحق ولا يعملون به .

رأيه في السياسة العملية :

يضع ابن سينا كتابه في السياسة على نهج الفارابي في المدينة الفاضلة ولكنه لا يعالج فيه سياسة المجتمع المكون من الافراد كافلاطون ولا سياسة الرجل في المجتمع كالفارابي بل يعالج فيه سياسة الفرد في نفسه ومنزله و كسبه ونفقته وزوجه وولده وخادمه . فيبين اولا حكمة التفاوت في الثروة بين الافراد وضرورته ، ثم يعرض لتدبير السياسة الفردية فيوجبه على كل شخص ولا سيما الملوك الذين بايديهم ازمة الناس ثم يبين سياسة الفرد بنفسه ويضع دعائمها على اساس الفضيلة والتناصر والتواصي بالحق وابتغاء الكسب من وجود الحل وانفاق المال في وجوه البر من غير اسراف ولا تبذير ثم يبين سياسة الرجل في اهله وما يجب ان يعامل به زوجته من الوفاء والاحسان والعفة والصيانة وما الى ذلك من المكارم التي تستوجب حبها وتعففها ، ثم يبين سياسة الرجل في ولده وما يجب عليه من تعليمه وتأديبه وتعويده بعد ذلك على الكسب فيما يتوق اليه من الاعمال والصناعات وينتهي من هذا الى سياسة الرجل في خدمه وما يجب عليه نحوهم من العناية وحسن الاختيار لهم وتكليف كل منهم بما يحسنه .

رسالة حي بن يقظان :

في تاريخ الفلسفة العربية رسالتان باسم (حي بنى يقظان) الاولى

هذه التي وضعها ابن سينا والثانية التي وضعها « ابن طفيل » والفرق بين الرسالتين كبير في الموضوع وفي القيمة ، وان كانتا ترمزان كلتاهما باسم حي بن يقظان الى العقل البشري ، لان رسالة ابن سينا قصيرة وموضوعها بيان مراتب الخلق من عالم الظلمة والمادة والشر المحض الى عالم النور والصورة والخير المحض مع الاشارة الى ان ادراك هذه الحقائق يتم بالنظر الفلسفي على قواعد المنطق . واما رسالة ابن طفيل فموضوعها قدرة العقل البشري لذاته من غير تعليم ولا ارشاد على ادراك وجود الله باثاره في مخلوقاته وقدرة الانسان على التحلي بالمكارم والفضائل بتقليد الخالق في صفاته والمخلوقات في نظامها وجمالها ثم بيان ان ما تأمر به الشريعة وما يدركه العقل نفسه من الحق والخير والكمال والجمال يلتقيان في نقطة واحدة بلا خلاف فانظر الى الفرق العظيم بين الرسالتين وسيتجلى ذلك لك عندما نلخص رسالة ابن طفيل .

اما الان فنلخص في سطور رسالة ابن سينا :

يقول ابن سينا انه بينما كان يتنزه في بعض اماكن النزهة لقي شيخاً اسمه حي بن يقظان « العقل » وعرف منه انه يسير في الارض جريا على الخطة التي رسمها له ابوه عندما اعطاه مفاتيح العلوم كلها . فرافقه ابن سينا ومرا على عين ماء تعطي من شرب منها قوة عقلية عجيبة تخوله ان يجتاز الصحارى المخيفة والجبال الوعرة « المنطق » ومحل هذه العين وراء الظلمات التي تحيط بالقطب ومن ورائها سهل فسيح يغمره نور فياض « المعرفة » ثم يصور الارض محاطة بعالمين عالم المغرب وهو عالم المادة وعالم المشرق وهو عالم الصورة . وفي عالم

المغرب بحر كبير وطين اسود وبجانبه ارض مجدبة لا تشرق عليها الشمس الا قليلا ترابها يابس ونباتها وحيوانها غير متناسق واما عالم المشرق فيقع في بقعة كئيبة « القسم الاسفل من عالم الصورة » ثم يتدرج السائح فيه صعداً حتى يصل الى اقليم انهاره فياضة وريحه عاصفة وغيمه متلبد لا نبات فيه ثم يرتفع الى اقليم ما فيه الا النبات ثم آخر فيه الحيوان ثم الى ثالث فيه الانسان ثم يرى الشمس مشرقة بين قرني الشيطان ثم يرتفع الى اقليم فيه موجودات اكثر روحانية وهم الجن ثم الى اقليم ارفع فيه الملائكة تحرس تخوم الملك الاكبر وبقرب الملك الاكبر العقل الوسيط بينه وبين خلقه ...

اخوان الصفا

جمعية اخوان الصفا هي جمعية سرية ذات اغراض سياسية الحادية هدامة. ومن الحق ان يترك الكلام عنها للتاريخ ولكنها اتخذت من العلم والفلسفة وسيلة لنشر افكارها وتأييد مبادئها وبلوغ اغراضها فكان لا بد من الكلام عنها في تاريخ الفلسفة .

وليس ادل على تباعد اغراضها عن غرض الفلسفة من تلك النزعة التلفيقية التي تحاول على اساسها ان تجمع بين مختلف نواحي التفكير الفلسفي واشتات الاديان والمذاهب قديمها وحديثها صحيحها وباطلها لتخرج للناس من هذا الخليط شريعة ملفقة عامة . لقد زعموا « ان الشريعة الاسلامية قد تدنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى تطهيرها الا بالفلسفة لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتماعية ومتى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الاسلامية فقد حصل الكمال » . وهو لعمري كلام يدل على جهل بحقيقة الشريعة واغترار بقيمة الفلسفة اليونانية ولو اكتفوا به لهان الامر لانه ليس بدعا في تاريخ التفكير هذا الميل الى التوفيق بين النظر العقلي الخالص الذي يحاول الوصول الى الحق والنظر الديني المؤدي الى الحق مباشرة ، ولا سيما في دين يجعل لحكم العقل القيمة العليا في الايمان والكلمة الفاصلة في تخريج الاحكام . ولكن اخوان الصفا يذهبون الى ابعد من ذلك في التلفيق بين الديانات والمذاهب والمعارف والعادات والاخلاق فيجعلون المثل الاعلى للرجل الكامل ان يكون

« فارسي النسب ، عربي الدين ، عراقي الادب ، عبراني المخبر ، مسيحي المنهج ، شامي النسك ، يوناني العلم ، هندي البصيرة ، صوفي السيرة ملكي الاخلاق ، ربّاني الرأي ، الهي المعارف » وهكذا يسترضون بمثلهم الاعلى كافة الاديان والمذاهب والاقطار والبلدان والامم ومن في السماء والارض جميعا . وبديهي ان هذه النزعة التلفيقية هي ابعد شيء عن نهج الفلسفة التي تعتمد على النظر العقلي الخالص المجرد عن كل غاية سوى غاية البحث عن الحقيقة من اجل الحقيقة . وستجد فوق هذا ، انهم مزجوا في رسائلهم بين الحقائق العلمية والخيالات والخرافات والتنجيم والسحر فأخرجوا للناس مجموعة مشوهة من معارف ذلك العصر بدون تمييز بين الحق والباطل والصادق والكاذب وهذا ايضا ليس من مناهج الفلاسفة .

نشأة الجمعية ورجالها :

نشأت الجمعية في البصرة في منتصف القرن الرابع للهجرة ونبت لها فرع في بغداد . وكان رجالها حريصين على التستر والتخفي فزعم المؤرخون ان هذا التخفي كان تخوفا مما في البلاد من نقمة على الفلسفة واضطهاد لرجالها وهو لعمري زعم خاطىء لان الاشتغال بالفلسفة لم يكن امراً محظورا بل كانت ترجمة الفلسفة والكلام فيها يجريان بامر الدولة الحاكمة ورأيها وتشجيعها فلم يبق لنا ان نعلل تستر اخوان الصفا الا بشيء واحد وهو الخوف من افتضاح الغايات السياسية الالحادية الهدامة التي كانوا يعملون في سبيلها . ويروى انه دخل في الجمعية كثيرون من الخاصة والعامة ولكني اشك في وقوف جميع من دخل فيها على خفايا اسرارها واظن ان هذه الخفايا كانت في

ايدي افراد قلائل من رجالها وقد عرف واشتهر منهم ابو سليمان البستي ، وابو الحسن الزنجي ، وابو احمد المهرجاني ، وزيد بن رفاعة وغيرهم .

وليس ادل على غاياتها السياسية الالحادية السرية وعلى ماذكرنا من انحصار الاسرار بزعمائها من ذلك الترتيب الذي يحدد درجاتها وطبقاتها : فان الاخوان كانوا على اربع طبقات : طبقة «الاخوان الرحماء» وهم الشبان الذين بين البلوغ والثلاثين من العمر وطبقة «الاخيار الفضلاء» وهم من كانوا فوق ذلك الى الاربعين وطبقة «الفضلاء الكرام» وهم من كانوا فوق ذلك الى الخمسين وطبقة اخيرة عليا هي طبقة «اصحاب الاسرار» الذين يتاح لهم الاطلاع على لباب المسائل . ولولا انني استصعب استخراج الادلة من التاريخ لقلت لك ان اصل هذه الجمعية يمت بصلة الى الماسونية الحرة التي يروى انها من منبت يهودي قديم .

مؤلفاتهم :

وضع اخوان الصفا اثنتين وخمسين رسالة ضمنوها كل ما عرفه عصرهم من علم وفلسفة وتنجيم وسحر واساطير وخرافات ودين واخلاق وصوفية . وكتبوها بلغة سهلة مختارة سالمة من التعقيد قريبة التناول بلا تحقيق ولا مناقشة ولا تنقيد ليروج نشرها بين العامة قبل الخاصة واحسن ما قيل في وصفها قول ابي حيان التوحيدي «انها مجموعة من كل فن بلا اشباع وبلا كفاية وهي خرافات وتلفيقات» .

خلاصة آرائهم في مبادئ الفلسفة :

يتابع اخوان الصفا ما كان بين ايديهم من الآراء الفلسفية ولا يأتون بشيء جديد سوى ان يكون هذا الجديد تشويهاً لبعض حقائق الفلسفة او خلطا بين العلم والخيال او تلفيقا بين الفلسفة والخرافة .

اما في قضايا المعرفة فيتابعون الفارابي وابن سينا ، واما في « الوجود » فيقرون بوجود الله ولكنهم يتابعون القائلين بان الله لا يباشر الخلق والعناية ولكنه يعلم احوال الكون بالكليات لا بالجزئيات ، كما يقال عن الملك انه بنى المدينة وهو انما امر ببنائها ولم يباشره بذاته فكذلك شأن الله في خلقه وتدبيره .

اما خلق العالم فيتابعون فيه نظرية الفيض ومراتب الصدور التي عرفتها ويزيدون ان كواكب الفلك ملائكة هي خلفاء الله في سماواته وافلاكه ولها تأثير في النفوس والسعادات والشقاوات .

اما في النفس والعقل فيتابعون ابن سينا في تقسيم قوى النفس وبيان مراكزها في الدماغ .

واما عن خلود النفس والحياة الاخيرة ونعيمها وشقائها فيرون انهما للنفس دون الجسد ويجعلون مركز النفوس الشقية بعد الموت دون فلك القمر ، اما النفوس الخيرة فهي ملائكة بالقوه قبل الموت وتصير بعد الموت ملائكة بالفعل وهذا عندهم معنى جهنم والجنة . واما يوم القيامة فيكون بمفارقة النفس الكلية للعالم ورجوعها الى الله .

رأيهم في الاخلاق :

اما الاخلاق فرأيهم فيها ذو نزعة تلفيقية كما علمت من حال المثل

الـكامل الذي وضعوه للرجل . وهم على كل حال يتابعون سقراط وافلاطون والافلاطونية الحديثة ويمزجون بين ارائهم جميعا

وفي التربية لهم اراء لا تخرج في الجملة عن رأي ابن سينا والفارابي يعرضون فيها لتربية الولد وواجبات المعلم والتلميذ وللمرأة والمجتمع والاخوان والسياسة الشخصية .

اما السياسة العامة فـلا يتعرضون لها في رسائلهم لان رأيهم فيها محاط بالاسرار .

النشوء وتنازع البقاء :

ومن مباحثهم المبتكرة كلام طافوا فيـه حول نظرية النشـوء وتشكل الانواع . وانما تناولوا طرف البحث من نظرهم فيما ذكره ارسطو عن «سلم العالم» المتصاعد عندما صنف الموجودات المادية ورتبها من ادنى مراتب الجماد الى ارقى مراتب النبات فالحيوان ونوه بارتباط كل مرتبة بما قبلها فان اخوان الصفا تناولوا هذا السلم وبحثوه بشيء من الدقة واشاروا الى ادنى مراتب الحيوان وهو الحـلزون كيف ينشأ في التراب والمـــاء وتوصلوا الى ذكر التشابه بـــين الانسان والقرد .

اما مبدأ تنازع البقاء وبقـاء الانسب والاصلح الذي يعـد من مبتكرات المبادى في العصر الحديث فقد اشـار اليه اخوان الصفا في رسائلهم وهذا خير ما عندهم .

ابو العلاء المعري

٣٦٣ - ٤٤٩ هـ

حياته :

هو ابو العلاء احمد بن عبدالله التنوخي الشهير بالمعري احد عباقرة الدهر ذكاء وفطنة ، واحد افاضل العلماء واكابر الشعراء الحاذقين في اللغة والادب الضاربين بسهم وافر من المعرفة المشاركين بالنظر والعمل لاهل الفلسفة . ولد بمعرة النعمان واليها ينسب ، من بيت عريق في القضاء والعلم فقد تولى القضاء جده وابوه وعمه وغيرهم كثير من آله . ولما بلغ الرابعة من عمره اصيب بالجدري فذهب ببصره . تلقى مباديء العلم عن ابيه وشيئا من الادب والفقه عن بعض شيوخ المعرة وبدأ يقول الشعر وهو في الحادية عشرة من عمره . ثم انتقل الى حلب وتلقى العلم عن شيوخها . ويقال انه سافر الى انطاكية والى طرابلس الشام ، وكان فيهما مكتبتان استفاد منهما ، وانه مر وهو آت الى طرابلس باللاذقية ونزل بدير فيه راهب يعرف الفلسفة فاخذ عنه شيئا من علومها ثم عاد الى المعرة ولبث فيها خمس عشرة سنة منقطعا الى العلم وقول الشعر ومجالسة العلماء والادباء . ثم سافر الى بغداد واتصل بعلمائها وحضر مجالسهم واصغى الى مناظراتهم في الادب والعلم والفلسفة والدين وشاركهم فيها . ثم عاد الى المعرة ولزم بيته لا يخرج منه مدة ثمان واربعين سنة ولهذا سمى نفسه « رهين المحبسين » يريد حبسه عن الدنيا بسبب العمى

وحبس نفسه بداره . وقد كان ابو العلاء زاهدا في الدنيا منصرفا عن كل لذاتها ومباهجها فلم يتزوج ولم يأكل اللحم طيلة عمره وكان عفيف النفس عزيزها ، مترفعا عن التكسب بعلمه او بشعره وقد اورثه سوء حظه من الحياة شيئا من سوء الظن بالله وكثيرا من سوء الظن بالناس ولم يجد تنفيساً لكربه وارضاء لنفسه الا بالشكوى والسخرية والتهكم فصاغ كل خطرة من خطرات نفسه الحزينة الناقمة شعراً وزين هذا الشعر بما يرضي غريزة حب الظهور والشهرة من ضروب التزيين وفنون التزويق المشيرة الى طول باعه في اللغة والادب واطلاعه على الفلسفة فجاء ديوانه صورة صادقة لما في نفسه من ألم ونقمة وحيرة ونقد وتهكم وسخرية وطموح يستتر بالزهد وزهد ينطوي على الطموح وايمان مشوب بالشك وشك مرتبط بالايمان

مؤلفاته :

لابي العلاء اكثر من اثنين وخمسين مؤلفا ما بين رسالة صغيرة وسفر كبير ذكرها ياقوت في معجم الادباء واشهرها :

١ ـ سقط الزند ـ وهو ديوان شعره في المرحلة الاولى من حياته وفيه مدائحه ومراثيه ودرعياته وبواكير من شكه وتشاؤمه وشكواه .

٢ ـ لزوم ما لا يلزم ـ وهو ديوانه الكبير وفيه كل ما انطوى عليه عقله من تفكير وشك ونقد وسخرية وقد التزم فيه قبل القافية حرفا واحدا ومن هنا جاء اسم الديوان .

٣ ـ رسالة الغفران ـ وسيأتيك تلخيصها .

٤ ـ الأيك والغصون ـ وهو في العظات وذم الدنيا .

٥ — كتبه في شعر ابي تمام والبحتري والمتنبي .

وله غير ذلك كتب ورسائل كثيرة كما قلنا ، في اللغة والخطب والمواعظ والحكم والشعر والعروض .

هل يعد المعري فيلسوفا ؟

اذا نحن اخذنا بمعنى الكلمة اللغوي جاز لنا ان نسمي ابا العلاء فيلسوفا ، فان الفيلسوف بالمعنى اللغوي هو « محب الحكمة » والمعري كان ولا ريب محبا للحكمة وان لم يستطع ان يقدم الى هذه الحبيبة خدمة ترضيها بل تنفعها . واما اذا اخذنا بالمعنى الاصطلاحي الصحيح الذي نفهمه من كلمة فيلسوف لم يكن في مقدورنا ان نحشر ابا العلاء في زمرة الفلاسفة . ذلك ان اسم الفيلسوف بكل معنى الكلمة لا ينطبق الا على من توفرت فيه ثلاثة امور : نظر عقلي خالص مؤسس على المعرفة ، وبحث في قضايا الفلسفة الكبرى او في بعضها وتكوين رأي فلسفي معلل فيها . فاذا استطاع محب الفلسفة ان يفعل كل هذا فهو فيلسوف حقا . واما اذا لم يكن له من هـذا كله سوى نظرات مشتتة في بعض قضايا الفلسفة فهو اجدر ان يعد من (انصاف الفلاسفة) وابو العلاء في نظري من هؤلاء الانصاف : فان له نظرا عقليا مؤسسا على شيء غير يسير من المعرفة وله نظرات مشتتة في كثير من قضايا الفلسفة القاها في ثنايا شعره ونثره من غير تنسيق ولا ترابط ولا برهنة .

ولعمري انه ليس من الحق ان نحشر مع الفلاسفة كل من اطلق لسانه بشيء من الشك والالحـاد او عبر عن خطرات نفسه بلسان الشعر الذي لا يصلح ابداً للبحث الفلسفي المنظم القائم على البرهان

لان هذه الشكوك تسري في غمار الحياة وشقائها الى اكثر النفوس وتعتري اكثر العقول ، ولكن ما كل من عرض له شك او الم به نكبة او غمرت نفسه سحابة من التشاؤم يفضي بما في صدره ويجعله اساسا لرأيه في حقائق الكون . واذا وجد بين الناس من يضيق صدره بشكوكه وآلامه فيلقيها للناس شعرا للتنفيس عن نفسه او لارضائها باظهار ضروب المعرفة وفنون الفلسفة فهل يستحق ان نعده مع اولئك الذين قضوا اعمارهم في النظر العقلي المنظم فاخرجوا للناس فلسفة واضحة صريحة متماسكة الاجزاء مترابطة الاطراف مؤسسة على البرهان ؟

اننا اذا استعرضنا المباحث الفلسفية واستعرضنا ديوان ابي العلاء ورسالة الغفران واجوبته الى « داعي الدعاة » وهذا كل ما يمكن ان نستخرج منه آرائه ، لم نجد له بحثا صريحا منظما منسقا معللا مدللا لا في مبحث المعرفة ولا في مبحث الوجود ولا في النفس ولا في الاخلاق والاجتماع . ولكننا نجد له نظرات حائرة وافكارا شاردة في امور تتعلق بهذه المباحث فلا بد لنا من جمع هذه النظرات والخطرات وترتيبها وتنسيقها لنستطيع ان نكون لانفسنا صورة متقطعة الاوصال تدلنا على الشيء الذي يسمونه « فلسفة ابي العلاء » واذا نحن فعلنا وجدنا ان تفكيره الفلسفي يقوم على العناصر الآتية :

ا — التشاؤم

ب — الجبر

ج — الشك

د — السخرية

هـ — مشاركات منثورة في كثير من الاراء الفلسفية .

وقد تعمدنا وضعها بهذا الترتيب لانه اجدر باظهـــار تسلسل التفكير وتطوره عندهذا العبقري البائس .

تشاؤم ابي العلاء :

لسنا نطيل في بيان اسباب هذا التشاؤم الاسود الذي كان يغمر نفس ابي العلاء ، فانك لتعلم ان هذا التشاؤم قد يعتري كثيرا من الاصحاء المبصرين المنعمين الموسرين لنكبة تنزل بهم او امل يخيب لهم فما قولك برجل يصاب بالعمى والجـدري والفقر وهو يحمل في صدره طموح العباقرة ونفس الجبابرة ؟ بل ان الانسان ليسخط اذا حرم بعض صفات الجمال او اصيب بشح في بصره او حلت به عسرة من سوء تدبيره او نكبة من خطل تفكيره فما قولك بمن يجد نفسه من اوائل حياته مشوه الوجه كفيف البصر مجبورا على العزلة محروماً من نشاط الحركة معرضاً لسوء الهضم مصابا بالفقر مرغماً على الزهـد ممنوعا من المجد يائسا من الناس قانطا من رحمة الله ؟

ولقد تجلى هذا التشاؤم بشعره في كل نظرة القاها على الحيـــاة والناس حتى الاخوان والخلان والاولاد والصلحاء والاغنياء والفقراء والكرام والبخلاء كما ترى في قوله :

هذا جناه ابي علي   وما جنيت على احد

وقوله :

نعم ثمّ جزء من الوف كثيرة   من الخير والاجزاء بعد شرور

وقوله :

فليت وليداً مات ساعة وضعه   ولم يرتضـع من امـه النفساء

وقوله :

ومن رزق البنين فغير ناء　　بذلك عن نوائب مقسمات
فمن ثكل يهاب ومن عقوق　　وارزاء يجئن مصممات

وقوله :

جربت دهري واهليه فما تركت　　لي التجارب في ود امرىء غرضا
اذا الفتى ذم عيشاً في شبيبته　　ماذا يقول اذا عهد الشباب مضى؟

وقوله :

قالوا فلان جيد فأجبتهم　　لاتكذبوا ما في البرية جيد
فغنيهم نال الغناء ببخله　　وفقيرهم بصلاته يتعبد

وقوله :

ان مازت الناس اخلاق تقاس بهم　　فانهم عند سوء الطبع اسواء
او كان كل بني حواء يشبهني　　فبئس ما ولدت للناس حواء

وقوله :

تدعو بطول العمر افواهنا　　لمن تناهى القلب في ودّه
يُسر ان مدّ بقاء له　　وكل ما يكره في مدّه

ويسلمك هذا التشاؤم الى العنصر الثاني من فلسفة ابي العلاء وهو قوله بالجبر .

الجبر عند ابي العلاء :

وبحكم هذا الحظ التعيس الذي قدر له في الحياة مال ابو العلاء الى القول بالجبر . فهو يرى ان الانسان في هذه الدنيا مجبور مقهور مسوق الى مصيره بالاضطرار محروم من كل انواع الاختيار وهو لا يعني بهذا ان الانسان مجبور مباشرة ولكنه يعني ان تصرفاته

الشخصية مبنية على ما تنطوي عليه نفسه من اخلاق وسجايا وعقل وتفكير وكل هذا محكوم بقوة اسباب يقدرها الله ويتطور فيها المخلوق منذ كان في اصلاب ابائه واجداده الى ان يلقي ربه . وفي هذا يبدو لك ابو العلاء عميقا في تفكيره . واليك شيئا من اقواله الدالة على فكرة الجبر :

ما باختياري ميلادي ولا هرمي
ولا حياتي فهل لي بعد تخيير
ولا اقامة الا عن يدي قدر ... ولا مسير اذا لم يقض تيسير

ويقول :

وما فسدت اخلاقنا باختيارنا ... ولكن بأمر سببته المقادر
وفي الاصل غش والفروع توابع ... وكيف وفاء النجل والاب غادر
اذا اعتلت الافعال جاءت عليلة ... كحالاتها افعالها والمصادر
فقل للغراب الجون ان كان سامعا
أأنت على تغيير لونك قادر

ويقول :

والعقل زين ولكن فوقه قدر ... فما له في ابتغاء الرزق تقدير

ويقول :

سيطلبني رزقي الذي لو طلبته ... لما زاد والدنيا حظوك واقبال

ويقول :

لا تطلبن بآلة لك رتبة ... قلم الاديب بغير حظ مغزل
سكن السما كان السماء كلاهما ... هذا له رمح وهذا اعزل

شك ابي العلاء :

ولقد كان من الطبيعي ان ينتج ذلك التشاؤم وهذا القول بالجبر شكا في نفس ابي العلاء ولو لم يكن ملما بشيء من اقاويل الفلاسفة فكيف به بعد ان زاد التفلسف الناقص نفسه تعكيراً وفكره تشويشاً وتحييرا ؟

نعم ان اطلاع ابي العلاء على الفلسفة لم يكن واسعا ولا ينتظر ان يكون واسعا لانه لا يستطيع القراءة والمطالعة ، ولقد ظلت الفلسفة اليونانية وفلسفة ارسطو غامضة حتى على اولئك الذين طالعوها الف مرة وشرحوها فهل يستطيع المعري مهما قيل عن ذكائه وحفظه ان يتأمل تأملا عميقا مبنياً على تكرار الدوس والمراجعة والمقارنة بين حقائق الآراء الفلسفية بمجرد مقابسات اتيح له سماعها من افواه العلماء ؟

ولكن الى اي مدى وصل الشك بابي العلاء ؟ انه شك في كل شيء الا في امر واحد وهو وجود الله تعالى . وان قيل لك عنه غير هذا فلا تصدقه . فقد اظهر المعري شكه في حكمة الخلق والتدبير والقضاء والقدر وفي الرسل والشرائع المنزلة وفي النفس والبعث ولكنه بقي معتصما بايمانه بوجود الله .

وقد كنت اود ان اذكر لك بعض الشواهد على شكه ولكني افضل ان انزه قلمي عن ذكرها واعوذ بالله منها واستغفره من الاشارة اليها وغاية ما اقوله لك انه شك يدخل في حدود الكفر الصريح لما فيه من الاستهزاء القبيح لا كشك اولئك الموزونين من العلماء الذين عرضت لهم شكوكهم فعالجوها بالنظر العميق والتفكير الصحيح حتى عرفوا

قدر ربهم وآمنوا بحكمته ولا كشك اولئك الفلاسفة الذين كان شكهم دوراً طبيعياً من ادوار التفكير وطورا من اطوار المعرفة

سخرية ابي العلاء :

قد ياخذك العجب من جعلنا السخرية اصلا مستقلا في درس فلسفة ابي العلاء وانت تحسبها شيئا يندمج مع الشك والتشاؤم او شيئا يرجع الى اسلوب البيان ولكنك اذا انعمت النظر وجدت ان هذه السخرية شيء هام جدير بان يكون الكلام فيه مستقلا عن غيره لانها تكاد تكون طابعا خاصا ملازما لكل ما قاله ابو العلاء عن الاديان . والتشاؤم علة والشك تردد . واما هذه السخرية فهي شيء تفهم منه ان الرجل انتقل من التردد الى الحكم او انه صار الى حكم الالحاد اقرب منه الى الايمان . تدرك هذا اذا قرأت رسالة الغفران واجوبته الى داعي الدعاة وانكشف لك كيف ان الرجل يتعمد بمناسبة وبغير مناسبة ان يتناصح ويتفيهق احيانا بذكر ابيات من الشعر قالها جماعة من الكافرين الملحدين ثم يتظاهر بلعنهم وتكفيرهم والتبرأ منهم . ومن امثلة ذلك انه في جوابه الى داعي الدعاة بينما كان يذكر سبب امتناعه عن اكل اللحم ويعتذر بالشفقة على الحيوان ويشير الى ما في الكون من ضروب المحن والآلام النازلة بالحيوان والانسان ويبدي شكه بالرأفة الرحمانية، تراه ينتقل بغتة ومن غير مناسبة الى ذكر ابيات شنيعة قالها احد الملحدين . وكلما ذكر شيئا تبرأ من قائله ولعنه وهو لعمري اشد استحقاقا للعنة لان ذلك الشاعر ملحد يكشف عن وجهه فيتقى ولا يخشى اثره على ضعاف الايمان واما المعري فانه يتلبس بلباس العلماء الزهاد المؤمنين

فضرره على الدين انكى واخطر وجنايته على ضعاف العقول اعظم واكبر .

مشاركاته في الاراء الفلسفية :

يلذ لبعض عشاق ابي العلاء ان يزعموا ان له آراء في اهم مباحث الفلسفة كالمعرفة والوجود واصل العالم والمادة والزمان والمكان واللانهاية والروح والبعث وغير ذلك . ومن سمع هذا حسب ان للرجل اراء منسقة معللة كالتي جاء بها الفارابي وابن سينا او الغزالي او ابن رشد . ولكن هيهات فان كل ما خلفه لنا ابو العلاء عبارة عن اراء منثورة في تضاعيف شعره وغاية ما نستطيع ان نقوله عن هذه المنثورات انها مشاركات للفلاسفة في بعض ارائهم . وقد يكون للرجل تفكير فلسفي منظم ولكن هذا التفكير المنظم بقي في جمجمته ولم يكشف لنا منه الا عن ومضات ضعيفة مشتتة نعتمد نحن ان نجمع بينها لنستخرج منها اوائه الفلسفية ·

وها اني اذكر لك بعض هذه الاراء المنثورة وادلك على منابعها في شعره :

اما المعرفة فليس له رأي واضح في طرائقها سوى قوله ان العقل وحده هو الوسيلة لاخراج الحق واليقين ، اذ يقول في احدى قصائده :

فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة اذا لم يؤيد ما اتوك به العقل

ويقول في اخرى

سأتبع من يدعو الى الخير جاهدا

وارحل عنه ما امامي سوى عقلي

ويقول ايضا

وليس يظلم قلب   وفيه للب جزوة

ويشير الى خطأ الحواس ويرى وجوب الاعتماد على التفكير العقلي الصحيح حيث يقول :

وما تريك مرائي العين صادقة   فاجعل لنفسك مرآة من الفكر

ولكننا نراه من جهة اخرى يضعف قيمة هذا العقل في ادراك اليقين تمشيا مع شكه فيقول :

اما اليقين فلا يقين وانما   اقصى اجتهادي ان اظن واحدسا

ويقول :

ويعتري النفس انكار ومعرفة   وكل معنى له نفي وايجاب

رأيه في الله تعالى :

يؤمن ابو العلاء بوجود الله كما قلت لك وبانه الاله الواحد الازلي الابدي الخالق الباري المصور المعيد المبدي المنزه عن صفات الحوادث كما يتبين لك من اقواله الاتية الطافحة بالايمان والخضوع ولكنه حين يحاول الدخول كغيره في معرفة كنه الذات القديمة القائمة بلا مكان ولا زمان يكل عقله كما كلت عقول الاولين والاخرين .

اما الوحدانية فيقول فيها :

بوحدانية العلام دنّا   فدعني اقطع الايام وحدي

وفي ازلية الله تعالى وابديته يقول :

يموت قوم وراء قوم   ويثبت الأول العزيز
يجوز ان تبطىء المنايا   والخلد في الدهر لا يجوز

وفي تصرف الله في خلقه يقول :

اذا قيل غال الدهر شيئا فانما يراد اله الدهر والدهر خادم

وينزه الله عن صفات الحوادث ويشير الى الخطأ في قياس اعماله وصفاته سبحانه على شيء من اعمالنا وصفاتنا حيث يقول :

والله اكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان او صارا

وتراه يخشى سوء المصير بعد الموت فيقول بلسان المؤمن الخائف المتأفف من الحياة :

ان كان نقلي من الدنيا يعود الى
خير وأرحب فانقلني على عجل
وان علمت مآلي عند اخرتي شراً واضيق فانسأربّ في الاجل

ومن ابدع معانيه واعمقها بيتان يشير فيهما الى قدرة الله تعالى على ابداع الحياة من المادة التي هي في الحقيقة عرض من الاعراض لا يصبح جوهراً الا بتلك القدرة فاذا زايلته عاد عرضاً ويلمح فيها الى التحول الذي تصير اليه ذرات الجسد الانساني بعد الموت والى حظ كل انسان في هذا التحول حيث يقول م

وان حصلت بحمد الله في خزف
يقضي الطهور فانني شاكر راضي
جواهر الفتها قدرة عجب وزايلتها فصارت مثل اعراض

فهل تصدر كل هذه الاقوال الا عن مؤمن ؟ ولكن المعري عندما يحاول ان يتعمق كالفلاسفة في تصور معنى تنزيه الله عن الزمان والمكان يتشوش ويضل ويأتي بما يناقض كلامه السابق فيقول :

قلتم لنا خالق عليم قلنا صدقتم كذا نقول
زعمتموه بلا مكان ولا زمان الا فقولوا
هذا كلام له خبيء معناه ليست لنا عقول

ولعمري ان عقولنا هي التي اتفقت كما رأيت على ان الله تعالى لا يحده مكان ولا زمان ولو قالت بغير هذا لخرجت عن المنطق السليم. وعقل المعري نفسه حكم بذلك كما رأيت من قوله « والله اكبر لا يدنو القياس له » ولكن الرجل كما قلنا لا يعتمد كالحكماء على بحث منظم يتاح له فيه ان يجمع شوارد افكاره ويؤلف منها نتيجة حاسمة وانما هي خطرات يلقيها فتأتي متناقضة ولا يجوز ان تتخذ اساساً لمعرفة ارائه الفلسفية .

وكذلك قل عن رأيه في الروح لاننا نسمعه يقول :

اما الجسوم فللتراب مآلها ... وعييت بالارواح انى تذهب

ويقول :

روح اذا اتصلت بجسم لم يزل ... هو وهي في مرض الفناء المكمد
ان كنت من ريح فيا ريح اسكني
او كنت من نار فيا نار اخمدي

وقوله :

ان يصحب الروح عقلي بعد مظعنها
للموت عني فأجدر ان ترى عجبا
وان مضت في الهواء الرحب هالكة
هلاك جسمي في تربي فواشجبا

نسمع هذه الاقوال فلا نستطيع ان نستخرج منها شيئا صريحا مفهوما سوى ان نقول ان الرجل يشير اشارة الى ان الروح شيء غير الجسد وانها تتصل به فتقاسي هي الم الحبس ويقاسي هو ألم الحياة وانه لا يدرى ما هي الروح وتجره القافية الى افتراض كونها ريحاً اوناراً وانه لا يدري مصير الارواح وانه يميز بين الروح والعقل

بدون ان يبين وجه هذا التمييز . وهذه على كل حال اراء ولكنها غير مبنية على دراسة صحيحة ولا منتجة لنتيجة مفهومة .

رأيه في البعث والحشر :

اما رأيه في البعث وحشر الاجساد فمواطن الصراحة فيه اكثر والكلام فيه اظهر والذي نستنتجه من مجموع اقواله ان الرجل متردد في الايمان بالبعث وان كان لا يراه مستحيلا على قدرة الله تعالى وانه يشك في البعث الجسدى وفيما جاء عن وصف الجنة والنار . تعلم هذا من طابع السخرية الذي طبع به رسالة الغفران وتفهمه من مجمل شعره . فبينما تراه يقول خائفا من يوم الحشر :

واعجب مانخشاه دعوة هاتف　　اتيتم فهبوا يا نيام الى الحشر
فيا ليتنا عشنا حياة بلا ردى　　يد الدهر او متنا مماتا بلا نشر

ويقول في قدرة الله على بعث الاجساد :

اذا ما اعظمي كانت هباء　　فان الله لا يعييه جمعي

. . . .

ومتى شاء الذي صورنا　　اشعر الموت نشوراً فانتشر

. . . .

قد يمكن البعث ان قال المليك به　　وليس منا لدفع الشر امكان

نراه من جهة اخرى يجنح الى شكه في البعث فيقول :

اما القيامة فالتنازع شائع　　فيها وما لحيئها اصحار
والجهل اغلب غير علم اننا　　نفنى ويبقى الواحد القهار

ويقول :

اتتنى اشياء كثير شجونها　　لها طرق اعيا على الناس سرها
تخالف الاشياع في عقب الردى　　وتلك امور ليس يدرك عبرها

ثم يقول مناقضا قوله الاول في قدرة الله على خلق الحياة من التراب وجمع الاجزاء بعد تفرقتها

لو كان جسمك متروكا بهيئته   بعد التلاف طمعنا في تلافيه

ويقول :

تحطمنا الايام حتى كأننا   زجاج ولكن لا يعادلنا سبك

ثم تراه يتحير بين الشك واليقين في امر البعث فيرجح الايمان الذي ينجيه على الكفر الذي يرديه فيقول

قال المنجم والطبيب كلاهما   لن تبعث الارواح قلت اليكما

ان صح قولكما فلست بخاسر   او صح قولي فالخسار عليكما

ويترفع ابو العلاء عن ترهات القائلين بحياة الافلاك وعقول الكواكب فيقول متهكما

العالم العالي برأي معاشر   كالعالم الهادي يحس ويعلم

زعمت رجال ان سياراته   تسق العقول وانها تتكلم

وكذلك يكذب القائلين بتناسخ الارواح فيقول

يقولون ان الجسم تنقل روحه   الى غيره حتى يهذبه النقل

فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة   اذا لم يؤيد ما اتوك به العقل

هذا ما رأيت ان اذكره لك من مشاركات ابي العلاء في الاراء الفلسفية ولا يتسع المقام لاكثر من ذلك ولو كان الكلام في ادب ابي العلاء لذكرت لك من بدائعه شواهد تسلب الالباب فانه لم يترك ناحية من نواحي الحياة النفسية والاخلاقية والاجتماعية الا وعرض لها في شعره بوصف رائع وتحليل دقيق ونقد عميق فأبو العلاء عظيم في هذا وفي شاعريته الفياضة لا في فلسفته الغامضة المتحيرة .

١/

رسالة الغفران :

اذا شئت ان تعلم بكلمة واحدة ما هى رسالة الغفران فاني اقول لك : ان رسالة الغفران هى كومة من اشتات اللغة والشعر والادب والتاريخ والفلسفة والشك والسخرية والتهكم والايمان والكفر والالحاد جمعت على صعيد واحد من غير تنسيق ولا ترتيب. بل قل: ان رسالة الغفران هى ابو العلاء وابو العلاء هو رسالة الغفران .

وقد اشتهرت رسالة الغفران فى العصر الحاضر اشتهارا لم تعرفه من قبل لاسباب كثيرة اهمها : ان الناس فى هذه النهضةالعربية الحديثة توفروا على دراسة الفلسفة وطغت عليهم ، كما هى العادة فى مطالع كل نهضة علمية ، موجة جديدة من الشك فرأوا فى الرسالة هذا الشك الذي يملكعليهم عقولهم . ثم عرفوا بعد ذلك (الكوميديا الالهية la Divine Comédie) التي وضعها (دانتي Dante) في القرن الثالث عشر وكان لها دوي فى آفاق الادب فرأوها اشبه شيء برسالة الغفران بل عرفوا انهـا بلا ريب مأخوذة عنها فازداد اعجابهم بابي العلاء وافتخارهم به فكان كل ذلك سببا فى اشتهار رسالة الغفران والعناية بدراستها .

لقد كتب ابو العلاء هذه الرسالة التي هى اشهر رسائله واكبرها فى اوائل القرن الخامس وهو فى الحادية والستين من عمره وقدبلغ اكمل اطوار الحياة فهي تترجم عن تفكيره فى هـذا العمز وها اني الخصها لك لتلم بها الماما .

السبب فى وضع هذه الرسالة ان الشيخ عليا بن منصور الحلبي المعروف بابن القارح كتب الى ابى العلاء رسالة طويلة اراد منها ان يتصل به ويعرفه بنفسه ويوقفه على فضله فاتى فى سياق الكلام على ذكر كثير من العلماء والادباء والشعراء والزنادقة والملحدين والصوفية وعرض لكثير من المباحث وطلب الجواب عليها فاجابه ابو العلاء على رسالته هذه برسالة طويلة هى رسالة الغفران .

يبدأ ابو العلاء بالثناء على ابن القارح ويدعو له بالجنة ويتصوره داخلا اليها ويأخذ من هنا بوصف الجنة واشجارها وانهارها وكؤوسها واباريقها وخمورها وحورها ثم يصور ابن القارح متنقلا في رياضها يتحدث الى كثير من الادباء والشعراء كالاعشى وزهير وعبيد والنابغتين ولبيد وحسان بن ثابت وغيرهم ممن كتبت لهم المغفرة ويسأل كل واحد منهم (بم غفر لك) فيجيبونه بما كان من سبب المغفرة ومن هنا جاء اسم الرسالة .

ويتخذ ابو العلاء من هذا الحوار الذي يجري بين ابن القارح وهؤلاء الشعراء وسيلة لابداء رأيه في كثير من المباحث اللغوية والنحوية والادبية ويستشهد بقطع من شعر هؤلاء الشعراء ليجعل البحث دائرا عليها. ثم يتصور ابن القارح متوسلا لخزنة الجنة بالقصائد والمدائح ليمكنوه من دخولها فيرد خائبا ثم يلاقى حمزة فيطلب منه الشفاعة فيدله على (علي) فلا يقضي له اربا ثم يصل الى (فاطمة) ومنها يتوصل الى رسول الله فيشفع له ويمر على السراط ثم يدخل

الجنة. ويعود ابو العلاء لوصف الجنة ومجالس الانس والطرب ورقص الحور فيها ثم يتخيل ابن القارح زائراً جنة العفاريت مستطلعا احوالها متحدثا الى الجن ناشدا ومستنشدا اشعارهم فيذكر اشعارا غريبة تليق ان تكون من كلام الجن والعفاريت، ولا ريب فى انها من نظم ابي العلاء . ثم ينتقل بابن القارح الى جهنم فيرى ابليس ويحاوره وبشار ابن برد وامريء القيس وعنترة وطرفة والهزلي والاخطل والمهلهل والشنفري وغيرهم فيحدثهم ويصف عذابهم ثم يرجع بابن القارح الى قصره فى الجنة . وكل هذا الوصف من اوله الى آخره مملوء بالتهكم طافح بالسخرية وبهذا ينتهي الجزء الاول من الرسالة .

ثم يرجع ابو العلاء الى تكملة جوابه لابن القارح ولو اردنا ان نوضح لك ما فى هذا القسم لطال بنا الكلام ولكننا نقول لك بايجاز ان ابا العلاء عرض فيه لذكر جميع ما اشار اليه ابن القارح فى رسالته وافاض فى الجواب وضمن كلامه مباحث ادبية وشعرية ولغوية وفلسفية فلم يترك اديبا من الادباء المعروفين ولا شاعرا من الشعراء المشهورين ولا صوفيا ولا زنديقا ولا مذهبا من مذاهب الحلولية والتناسخ الا واتى على ذكره بلمحة موجزة وكان فى كل ذلك يسير فى البحث بقوة توارد الخواطر وتداعي الافكار من غير تنسيق ولا ترتيب فيبدأ بذكر وفاء ابن القارح ثم ينتقل الى ذكر طبائع النفاق ويخرج الى ذكر الانتحار والموت وفضله وشكوى الادباء فيذكر المتنبي ودعبل وابا نواس ثم يذكر الدهر ومعناه وحكم من يسبه ويخلص الى

ذكر الزندقة والزنادقة ويعد منهم بشار بن برد وابا نواس وصالح بن عبدالقدوس ويتوصل من هنا الى ذكر من ادعوا الربوبية وذكر القرامطة والوليد بن يزيد ثم يذكر الصوفية والحلولية والتناسخ ويستطرد الى ابن الرومى وابي تمام وابي مسلم الخراساني وعلي بن ابي طالب وينتقل الى ذكر الزواج والخدم ثم يذكر الخمر وهكذا لا يترك أبو العلاء خاطرا يمر في باله بحكم تداعي الافكار إلا ويعرض له بكلمة عجلى من غير تدقيق ولا تحقيق ، شأنه فى كل ما كتب ونظم .

اذا عرفت هذا كله ورجعت الى ما قلتــه لك فى مطلع الكلام عن ابى العلاء تجد فيه الحق كل الحق والانصاف كل الانصاف .

الغزالي ١٠

٤٥٠ — ٥٠٥ هـ

توطئة :

يابى بعض مؤرخي الفلسفة ان يعد الغزالي من جملة الفلاسفة لان مجهوده في نطاق الفلسفة قد انحصر على زعمهم في الناحية السلبية التي كانت اقصى غاياته فيها هـدم الفلسفة وتسفيه الفلاسفة حتى استحق بهذا الدفاع عن الدين ان يلقب (بحجة الاسلام) . ولعمري ان هذا المنكر ليدلنا بانكاره هذا على انه لم يعرف من نتـاج الغزالي سوى كتاب واحد هو (تهافت الفلاسفة) ولو كان مطلعا على كل ما كتبه الغزالي في مباحث الفلسفة الكبرى لما تهافت على هذا الانكار.

والحق الذي لا ريب فيه ان الغزالي عالم من اكابر علماء المسلمين وفيلسوف من اعظم الفلاسفة الالهيين بل هو في علوم الدين قد ياتي في المرتبة الثانية ، واما في الفلسفة فيـأتي في الطليعة بين اكابر فلاسفة العـالم .

وبعد فهل يمتنع على علماء الدين واللاهوت ان يكون لهم رأي فلسفي ، والفلسفة كما تعلم ليست الا النظر العقلي في حقائق الوجود؟ واذا اتفق ان كانت نظرة الفيلسوف الى الوجود متفقة مع احكام الدين فهل يلزم عن ذلك ان نخرجه من عداد الفلاسفة ؟ واذا انكر هذا الفيلسوف رأي فيلسوف اخر في مبحث من مباحث الفلسـفة وابطله وسفهه ، كما فعل ارسطو مع افلاطون في نظرية المثـل فهل

يقتضي ذلك ان نعتبر جميع نتاجه سلبيا محضا من غير ان نلاحظ ما في ذلك النتاج الضخم من فلسفة ايجابية صحيحة كانت بعض نظراتها ولا تزال عماد الرأي او موضع المناقشة عند اكابر الفلاسفة المعاصرين الذين جاءوا بعد الف سنة ؟

وان سألت ما الذي حمل هؤلاء المنكرين على هذا الرأي اجبتك حملهم عليه امران : الاول انهم رأوا ان الغزالي لم يشتغل بالفلسفة الا لنصرة الدين . والثاني – ان الغزالي نفسه قد صرح في كتابه (تهافت الفلاسفة) بانه لم يرم فيه الى تكوين فلسفة ايجابية وانما اراد الوقوف من الفلاسفة موقفا سلبيا حيث يقول : (ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن ان مسالكهم نقية من التناقض ببيان وجوه تهافتهم فلذلك انا لا ادخل عليهم الا دخول طالب منكر لا دخول مدع مثبت فابطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا به بالزامات مختلفة) . ولكن هذا القول الذي ورد في مقدمة كتاب وضع للرد على بعض اراء الفلاسفة لا ينبغي ان يصدنا عن ان نستخرج من ثنايا هذه الردود نفسها ومن كتبه الاخرى فلسفته الايجابية التي ابتكرها وسما بها على كثير من رجال الفكر .

لقد ابدى لنا الغزالي ارائه في (المعرفة) بوضوح ودقة لا يقلان شأنا عن خير ما جاء به اكابر الفلاسفة في العصور الحديثة . وابدى لنا ارائه في الوجود والخلق وقانون العلية واوضح لنا اراءه في الاخلاق وبسطها بسطا قل نظيره في جميع ما كتب العلماء والمتفلسفون . فمن هو اجدر باسم الفيلسوف من رجل عرض لمباحث الفلسفة الثلاثة الكبار وهي « المعرفة والوجود والاخلاق » فاشبعها

درسا وتمحيصا ؟ وهل يمنعنا اتفاق ارائه الفلسفية مع احكام الدين ان ندرك ونعترف بانها نظرات عقلية عميقة ليس لا كابر فلاسفة العالم ما هو اجدر منها بوصف الحكمة ؟

واما قولهم انه اراد هدم الفلسفة فهو وهم سرى اليهم مما ذكرنا ومن قلة انعام النظر في جميع اقواله. فالغزالي لا يمكن ان يفكر بهدم الفلسفة من حيث هي فلسفة ما دام يعرف اكثر من سواه انها ترتكز على النظر العقلي الخالص وهو الذي يدين بشريعة تحكم العقل في النص وتجعل له حق تأويله عندما يتنافى مع الحكم العقلي القاطع ولكن الغزالي اراد نقض بعض الاراء الفلسفية الباطلة التي تنافي العقل والدين معا . فهل يعد تعرض فيلسوف متأخر لرأي فيلسوف متقدم وابطاله ، هدما للفلسفة من اساسها ؟

ان الفلسفة لا تنحصر في الامور التي انكرها الغزالي كما تعلم وها نحن نراه يحمل على الجهال الذين ينكرون كل نظر علمي ويصفهم بانهم اضر على الدين من اعدائه حيث يقول في مقدمة كتاب التهافت « ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات. ثم يقول: ليعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق الاسلامية على ثلاثة اقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم تعالى « جوهراً » ... والقسم الثاني ما لا يصدم مذهبهم فيه اصلا من اصول الدين كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس وان كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس . وهذا الفن ايضا لسنا

نخوض في ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ... ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف امره ، فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا تبقى معها ريبة فمن يطلع عليها ويتحقق ادلتها اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يستريب فيه وانما يستريب في الشرع . وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه اكثر ممن يطعن فيه بطريقه ، وهو كما قيل « عدو عاقل خير من صديق جاهل ... » ثم يقول : « ان البحث في العالم عن كونه حادثا او قديما . ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كثرة او بسيطا او مثمنا او مسدسا وسواء كانت السماوات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوا او اقل او اكثر فنسبة النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصل وعددها وعدد حب الرمان فالمقصود انها من فعل الله فقط كيفما كانت . والقسم الثالث مايتعلق به النزاع باصل من اصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد والابدان فقد انكروا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي ان يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه » .

هذا ما يقوله الغزالي فهل رأيت فيه انه يريد هدم الفلسفة من اساسها ؟ وهل رأيت فيه استخفافا بالنظر العقلي ام رأيت فيه الاحترام كل الاحترام للعقل والتشنيع كل التشنيع على العلماء الذين يصادمون حكم العقل ؟

حياته :

هو ابو حامد بن احمد الغزالي من مدينة طوس في خراسان .

وقيل في سبب تلقيبه بالغزالي ان اباه كان صالحا ورعا لا ياكل الا من كسب يده في غزل الصوف فلقب بالغزالي بالتشديد وقيل انه الغزالي بالتخفيف نسبة الى بلدة تسمى غزالة. ولما ادرك والده الموت اوصى به وباخيه احمد الى صديق له من الصوفية وامره ان يعلمهما فلما مات عمل الرجل برأيه وانفق عليهما في سبيل التعليم كل ما خلفه أبوهما ولما نفد باجمعه ارشدهما للدخول في احدى المدارس وكان نظام المدرسة يكفل للطالب القوت والتعليم ففعلا واتيح لهما بعد ذلك ان يكونا من اعاظم علماء الاسلام. تلقى الغزالي طرفا من العلوم في طوس وجرجان ثم نزح الى نيسابور واتصل بالامام «ابي المعالي الجويني» امام الحرمين ولازمه في المدرسة النظامية التي انشأها نظام الملك فظهرت آيات نبوغه، حتى اخذ يساعد امام الحرمين في تلقين العلوم للطلاب. وانكب على درس المذاهب وخلافاتها والمنطق والفلسفة. ولما توفي امام الحرمين عهد اليه بالتدريس في المدرسة النظامية فاقام على التدريس اربع سنوات ثم اصيب باضطراب نفساني من فرط الدرس والبحث وسوء الهضم او غير ذلك حتى اعتقل لسانه، فترك التدريس وعهد به الى اخيه وفارق بغداد سائحا وقصد الى دمشق فأقام فيها سنتين منقطعا الى الخلوة والعبادة على طريقة المتصوفين ثم رحل الى القدس ومنها الى الحجاز حاجاً ثم ذهب الى الاسكندرية ثم قفل راجعاً الى طوس واستغرقت هذه الرحلة عشر سنوات والف خلالها كتابه «احياء علوم الدين». ثم كلفه فخر الملك ان يعود الى التدريس فأذعن كارها ثم استعفاه ورجع الى طوس وانشأ فيها الى جانب داره تكية للتصوف والتدريس ومازال مقيما

على العبادة والتدريس حتى لقي الله تعالى .

مؤلفاته :

للغزالي مؤلفات كثيرة تربو على السبعين واهمها :

١ ـ مقاصد الفلاسفة : وهو الذي تولى فيه بسط اراء الفلاسفة اليونانيين ومن جاراهم من العرب ولم يتعرض فيه لشيء من النقد مطلقا . وقال ان غايته من وضعه ان يمهد الرد عليهم بتحقيق اطلاعه التام على مذاهبهم .

٢ ـ تهافت الفلاسفة : وهو الذي يتولى به الرد على الفلاسفة في عشرين مسألة وسيأتيك بيان اهم ما فيه .

٣ ـ احياء علوم الدين : وهو اعظم كتبه واكبرها . بحث فيه عن جميع ما يأمر به دين الاسلام من الاحكام بحثاً فلسفيا مطولا وجعله على اربعة اقسام :

قسم (العبادات) وفيه يذكر العلم وقواعده والعقائد والعبادات وحكمها واسرارها .

وقسم (العادات) وفيه بيان لاداب الاجتماع على اختلاف انواعها . وقسم (المنجيات) وفيه بحث عن اسباب النجاة من طريق التصوف والتوبة والزهد والصبر والتوكل والمحبة . وقسم (المهلكات) وفيه اعظم بحث وتحليل للاخلاق واسرارها وآفاتها وشهوات النفس ونزواتها وطرق معالجة كل ذلك .

٤ ـ المنقذ من الضلال : وهو رسالة عرض فيها لبيان ما اعتراه من الشكوك وكيف خرج منها الى اليقين وكيف اشتغل بدراسة

مذاهب الفرق حتى وجد الحق من بينها عند الصوفية واستطرد فيه لذكر النبوة والوحي والحاجة اليهما .

٥ – الجام العوام عن اصول الكلام : واسمه يدل على موضوعه • وقد حدثنا فيه عن مراتب الايمان : الايمان بالبرهان والادلة العقلية وذكر ان هذا لا يبلغه إلا قليل من الناس . والايمان بواسطة علم الكلام وهذا من شأن العلماء . والايمان بالتلقي ممن يوثق بهم كالمعلم والمربي والوالي بلا برهنة ثم ايمان العامة .

٦ – ايها الولد : رسالة ضمنها نصائح في الاخلاق والعلم والعمل والاخلاص في العبادة وحب الخير للناس وتحصيل العلوم وعرض فيها لذكر المناظرة وبيان آدابها وآفاتها ونصح فيها بالانصراف عن الامراء والسلاطين والترفع عن عطاياهم لانها تؤدي الى التسامح معهم في الباطل .

اسلوبه : اسلوب الغزالي هو السهل الممتنع لانه وان بدا لك كالغدير تسلسلا وصفاء والشمس وضوحاً واشراقاً فهو البحر عمقاً والسيل اندفاعاً والسحر بياناً والمنطق تحليلًا وتدليلًا فما اتيح لأحد من كتاب الفلسفة بلغة الضاد ان يبسط دقائقها هذا البسط بلغة يفهمها العالم والجاهل على السواء كما بسطها الغزالي ولا قدر لأحد من الباحثين في خفايا النفس واسرار الاخلاق والطبائع ان يفوقه في الدقة والتحليل .

رأيه في المعرفة : رأي الغزالي في المعرفة هو في منتهى ما بلغته عقول الفلاسفة المحدثين من السمو والنضوج فقد سبق هذا الرجل

عصره ووصل بخطوة واحدة الى ما انتهت اليه الفلسفة بعد ستة عصور . تعرف هذا إذا قارنت بين آرائه واراء الفيلسوفين (ديكارت وكانْت) في بحث المعرفة .

من الشك الى اليقين : يقول الغزالي : ان التعطش الى درك حقائق الامور كان دأبه وديدنه . وقد حاول ان يعرف حقيقة الفطرة التي يكون عليها الانسان قبل الاعتقادات العارضة فيصل الى العلم النقي الذي لا يتطرق اليه ريب ولا يجد العقل موضعاً للشك فيه . ولما امتحن علومه لم يجد من بينها علما يبلغ هذه المرتبة من اليقين إلا الحسيات والضروريات ولكنه تأمل المحسوسات فلم يجد فيها امانا لأن العين قد تخدع فترى الظل ساكنا وهو متحرك وترى الكوكب صغيرا وهو اكبر من الارض . ورأى ان الذي كذب الحس وعرف خداعه هو العقل . ولما بطلت ثقته بالمحسوسات لم يبق لديه إلا العقليات والضروريات . ثم حاولْ ان يشكك نفسه في هذه العقليات فرأى انه كان واثقاً بالمحسوسات حتى كذبها العقل ولولا العقل لأستمر على تصديقها ولعل وراء ادراك العقل حاكما آخر اذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى العقل فكذب الحس في حكمه وتوقف عقل الغزالي في الجواب وتأيد الشك والاشكال عنده بما يراه النائم في منامه فانه يرى امورا يعتقد انها حقائق لا شك فيها ثم يظهر له عند اليقظة انها لم تكن إلا احلاماً فقال لنفسه : (كيف تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك لكن يمكن ان يطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك وتكون يقظتك نوماً بالنسبة

اليها فاذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها) .

وهكذا تقوى الشك عنده حتى انه قال عن نفسه انه بقي شهرين على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال . ثم وقر في نفسه بعد انعام النظر انه لا يقين إلا في الضروريات الاولية وانه لا سبيل الى الشك في صحة هذه الضروريات ولا سبيل الى طلب البرهان عليها .

ولكنه ظل مع ذلك قليل الوثوق بقدرة العقل التامة على ادراك كنه الحقائق ولذلك تراه في كثير من مباحثه ينبه الى الوهم الذي يفعل فعله في العقول فيحول دون ادراكها لحقائق الامور .

العقل والادراك الكلي :

أما رأيه في تكوين المعاني والافكار الكلية فخلاصته ان هذه المعاني منشؤها العقل والحس وان الحواس تأتي بالمدركات مجموعة فيتناولها العقل بالتفصيل والمقارنة ويتوصل بها الى تكوين الافكار والمعاني الكلية ولا يريد الغزالي بهذا ان ينكر وجود كل ادراك عقلي لا يعتمد على الحواس بل يريد ان هذا النوع من الادراك العقلي يستند الى الحواس . ويقول : ان العقل قد يحكم بثبوت شيء لا اشارة اليه ولا وضع ولا يكون منشؤه الحس وهو المعقول في نفسه لا المدرك في المواد . وفي هذا يطابق كلامه كلام (كانت) عن تكوين المدركات العقلية من غير طريق الحواس .

واخيراً يرى الغزالي ان للعقل حدودا لا يتعداها في المعرفة ويبين ان من الامور اموراً لا تصل الى ادراكها العقول وهي

الامور الغيبية ولا سيما ما كان منهـا متعلقاً بكنه ذات الله وكنه صفاته وكيفية الخلق والتدبير . وفي هذا ايضاً يطـابق رأيه رأي (كانْت) مطابقة تكاد تكون حرفية

والى هنا يظل كلام الغزالي في اسس المعرفة وطرائقها وحدودها واضحاً . ولكنه عاد كما علمت بعد التزامه طريقة التصوف يقول ان الحقيقة لا تعرف إلا بالتصوف . ولكنه لم يوضح لنا هـذه الحقائق التي وصل اليها ولا كيف وصل اليهـا . وقد بينت لك في مبحث الصوفية ان هـــذا النظر التصوفي لا يدرك سره وحقيقته إلا اربابه فليس لنا ان ندخل في نطاق تحقيقه في كتاب يعرض الآراء الفلسفية وتاريخ الفلسفة على اساس النظر العقـــلي المشترك . والنظر الصوفي خاص بالصوفيين فلا سبيل الى بسطه إلا بلسان اهله .

رأيه في الوجود :

ان الغزالي يرى ان الله تعالى هو الاله الواجب الوجود القديم الازلي الواحد الفرد الصمد المنزه عن التركيب والتقسيم وعن كل ما يشبه الحوادث ، وهو حي ، عليم ، حكيم ، قادر ، مريد ، مختار متصف بكل صفات الكمال

وانه خلق العالم من العدم المحض ويتولى تدبيره بعناية تدبـيرا يتناول الـكليات والجزئيات فلا يغيب عن علمه ولا يخرج عن ارادته شيء من امور الخلق . هذه خلاصة ارائه في الوجود والخلق والتدبير وستجدها مفصلة في المبحث الاتي الذي نشرح به المسائل التي انكرها على الفلاسفة .

المسائل التي انكرها على الفلاسفة :

ان المسائل التي انكرها على الفلاسفة وجعلها موضوع كتابه « تهافت الفلاسفة » هي عشرون مسألة اهمها :

ا ـ في ابطال مذهبهم في ازلية العالم وابديته .

ب ـ في ابطال اقوالهم عن كيفية خلق العالم ومراتب الخلق والصدور والعقول ونفوس السماوات .

ج ـ في ابطال قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات .

د ـ في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات .

هـ ـ رده عليهم في مسألة البعث وحشر الاجساد .

رده على ازلية العالم وابديته :

يذكر الغزالي ان جمهور الفلاسفة الالهيين قالوا بقدم العالم وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له ومساوقا معه غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس ، وان تقدم الباري تعالى على العالم هو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان. ويبسط ادلتهم على ذلك بسطا وافيا شأن العالم الراسخ الراسي على صخرة الحق المتمكن من قوة البرهان لا شأن الضعيف الذي يحمله الخوف على ان يطوي بعض براهين خصمه او ينسج عليها حجابا من الغموض والابهام . واليك خلاصة رده عليهم :

يقول لهم ـ انكم تقولون لا يمكن حدوث حادث من قديم مطلقا لان القديم اذا لم يصدر عنه العالم ثم صدر فلا بد لهذا الصدور من مرجح فمن هو محدث هذا المرجح ؟ وتقولون لمَ لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن ان يحال ذلك على عجز القديم عن الاحداث

ولا على استحالة الحدوث ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض . ولا ان يحال على فقد آلة ثم على وجـودها . ولا ان يقال انه صار مريدا بعد ان لم يكن مريدالان حدوث الارادة في ذاته محال .

هذا ما تقولونه ولكن : لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه واقتضت ان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث وانه في وقته الذى حدث فيه مراد بالارادة القديمة ؟ فما المانع لهـذا الاعتقاد وما المحيل له وهل من ضرورة عقلية تقضي بهذه الاستحالة ؟

"الزمان والمكان"

ثم ياتي الغزالي بحجتهم القائلة ان الله تعالى قبل خلق العـالم كان قادرا على الخلق فكانه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك ان كانت متناهية صار وجود البارى متناهي الاول وان كانت غير متناهية فقد انقضت مدة فيها امكانات لا نهـــاية لاعدادها . فيقول لهم في جواب هذا الاشـكال :

ان الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان اصلا ، وما تصوركم وجودا لزمان من قبل خلق العالم الا من عجز الوهم فان الوهم يعجز عن فهم مبتدأ الا مع تقدير « قبل » له وذلك « القبل » الذي لا ينفك الوهم يظن انه شيء محقق موجود هو الزمن . وهذا العجز في الوهم

كعجزه عن ان يتصور تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا الأعلى سطح له « فوق » فيتوهم وراء العالم مكانا اما ملاء واما خلاء . واذا قيل له ليس فوق سطح العالم « فوق » كَلَّ الوهم عن الاذعان . والوهم في تقديره فوق العالم خلاء مخطىء . لان الخلاء هو بعد لا نهاية له والخلاء في نفسه غير مفهوم . والبعد تابع للجسم فاذا كان الجسم متناهيا كان البعد التابع له متناهيا فانقطع الخلاء فثبت ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء ولكن الوهم لا يذعن لقبول هذا ثم يقول : وكما جاز ان يكون الوهم في تقدير (البعد المكاني) مخطئا فكذلك يكون مخطئا في تقدير (البعد الزماني) فالبعد المكاني تابع للجسم والبعد الزماني تابع للحركة . لان البعد المكاني هو عبارة عن امتداد اقطار الجسم . والبعد الزماني هو عبارة عن امتداد الحركة ، وكما ان قيام الدليل على تناهى اقطار الجسم منع من اثبات (بعد مكاني) وراءه ، فقيام الدليل على تناهي الحركة يمنع من تقدير (بعد زماني) وراءها .

وهكذا يبسط الغزالي فكرتي الزمان والمكان ويعتبرهما مخلوقين بخلق العالم وتحريكه ويرى انه لا يصح ان تكون قضية الزمان والمكان اساسا للبرهنة على قدم العالم . وهو فيما ذكره عن اثر الوهم في تصور البعد المكاني والبعد الزماني يسمو على اهل عصره وينفذ بنظره الى نفس ما انتهى اليه عقل الفيلسوف الاكبر « كانْت »

بعد الغزالي بسبعة عصور حتى ليكاد كلاهما في هذا الباب يكون متفقا اتفاقا تاما بالمعاني والالفاظ . وها نحن نذكر لك ملخص ماقاله « كانت » لتؤمن بما قلناه عن عبقرية الغزالي .

يقول كانْت : بعد ان يبين عجز العقل عن تخطي دائرة الظواهر والدخول في عالم الاشياء في ذاتها وحقيقتها العليا على ماذكرنا لك عند الكلام عن ابن سينا ورأيه في المعرفة « اذا حاول العقل ان يحكم هل العالم محدود ام لا نهائي من حيث المكان وقع في تناقض واشكال لانه يجد نفسه مضطراً لرفض الفرضين كليهما . فنحن من جهة نتصور من وراء كل حد شيئا ابعد منه وهكذا الى ما لا نهاية ومن جهة اخرى يتعذر علينا ان نتخيل اللانهاية في ذاتها. كذلك لو حاول العقل ان يعرف هل كان للعالم ابتداء زمني وقع في الاشكال نفسه لاننا لانستطيع ان نتصور الازلية التي ليس لها نقطة ابتداء كما اننا لا نستطيع ان نتصور لحظة ماضية نسميها بدء الزمن اذ لا يسعنا الا ان نتصور انه قد كان قبل تلك اللحظة الاولى شيء وكذلك لو تساءل العقل هل لسلسلة العلة والمعلول بدء امكنه ان يجيب بالايجاب والنفي ثم يقول كانْت : هذه مشاكل لا يمكن للعقل ان يخلص منها الا اذا ادرك ان الزمان والمكان والعلة ليست الا وسائل اوجدناها بفطرتنا لنتمكن من الادراك الحسي والادراك العقلي » .

فتامل هذا التوافق العجيب بين كلام الغزالي وكلام كانت فهل اخذ الثاني عن الاول ام هو الحق الذي تتلاقى عنده العقول السليمة في مجالات التفكير الصحيح؟ ومهما يكن الامر فلك ان تفاخر بسبق الغزالي والفضل للمتقدم .

ثم يناقش الغزالي اقوال الفلاسفة في «تخصيص الارادة» فيقول : فان قلتم لمَ خصص الله الارادة بوقت دون وقت في احداث العالم ؟ قلنا في جواب ذلك : ان العالم انما وجد حيث وجد وعلى الوصف الذي وجد به بالارادة القديمة . والارادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ولولا ان هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة فقولكم لمَ اختصت الارادة باحد المثلين هو كقول القائل : لمَ اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم فيقال له العلم عبارة عن صفة هذا شأنها . وكذلك الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها في تمييز الشيء عن مثله . وعدم تصوركم معنى هذه الارادة بالنسبة الى الله تعالى اتى من وهم مقايستكم ارادة البشر بارادة الله وهذه المقايسة فاسدة لانها تضاهي المقايسة بين علمنا وعلم الله ، وعلم الله يفارق علمنا بامور كثيرة . واستبعادكم لمعنى الارادة هو « من عمل الوهم وهو مثل قول القائل : كيف تكون ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا هذا لا يعقل . لانني لا اعقله بحق نفسي . فيقال له : هذا عمل وهمك اما ادلة العقل فقد ساقت العقلاء الى التصديق بذلك وانتم بم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى شأنها تمييز الشيء عن مثله؟

واخيراً يعود الى حدوث العالم وقدمه فيقول لهم : لقد استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان العالم

حوادث ولها اسباب فان قلتم الحوادث استندت الى حوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقد عاقل ولو كان ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع . واثبات واجب الوجود . واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذاً على اصلكم من تجويز حادث من قديم .

ولو اردنا ان نذكر جميع ادلة الغزالي على حدوث العالم لطال بنا المقام فارجع اليها اذا شئت في كتابه .

ابدية العالم :

اما رأيه في أبدية العالم فهو يختلف عن رأيه في ازليته فهو لا يحيل ان يكون العالم ابديا لو ابقاه الله تعالى ابداً . إذ ليس من من ضرورة الحادث ان يكون له آخر ولكن من الضرورة ان يكون له اول فالعقل يجوز بقاء العالم ويجوز فنائه ومرجع ذلك الى الله .

رده على آرائهم في كيفية الحلول :

يقول الغزالي في الرد على الذين قالوا ان حدوث العالم عن الله هو حدوث فيض وضرورة بلا ارادة ان هذا الصدور ضروري ولا يسمى فعلا . ومن قال ان السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجويز . فالفاعل لا يسمى فاعلا صانعاً بمجرد كونه سبباً بل بكونه مسبباً على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل على وجه الارادة والاختيار . والفعل الحقيقي انما يكون

بالارادة . ثم يأتي لقولهم انه لا يصدر من الواحد إلا واحد والعالم مركب فليس صادراً بجملته عن الله بل الصادر منه موجود واحد وهو عقل مجرد فيقول لهم : يلزم من قولكم هذا ان لا يكون في في العالم شيء واحد مركب من افراد بل تكون الموجودات كلها آحاداً وليس كذلك فان الجسم عندكم مركب من صورة وهيولى والانسان من جسم ونفس والفلك من جرم ونفس فكيف وجدت هذه المركبات من علة واحدة ؟ فيبطل قولكم لا يصدر من الواحد إلا الواحد .

ثم يأتي لقولهم في (العقل الاول) وانه ينبثق عنه ثلاثة : عقل وجرم ونفس فيقول لهم : ما ذكرتموه تحكمات هو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الانسان عن منام رآه لأستدل به على سوء مزاجه وانه على رأيكم هـذا يكون المعلول اشرف من العلة لأن العلة ما فاض عنها إلا واحد وقد فاض عن المعلول ثلاثة ، ولأن الاول على رأيكم ما عقل إلا نفسه والثاني يعقل نفسه ونفس المبدأ ونفس المعلولات ومن قنع ان يكون قوله في الله تعالى راجعاً الى هذه الرتبة فقد جعله اصغر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره. وقد انتهى بكم التعمق في التعظيم الى ان ابطلتم كل ما يفهم من العظمة وقدمتم حاله من حال الميت . ثم يقول لهم : سلمنا لكم هذه الاوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة ولكن كيف لا تستحون من انفسكم في قولكم ان كون المعلول الأول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى منه وكونه يعقل نفسه اقتضى

وجود نفس الفلك و كونه يعقل الاول اقتضى وجود عقل الفلك ؟ لست ادري كيف يقبل المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع فضلا عن العقلاء .

ثم ينتهي الغزالي الى بيان عجز العقول عن ادراك امور الخالق وكنهها فيقول : اما البحث عن (كيفية) صدور الفعل من الله بالارادة ففضول وطمع في غير مطمع فلنترك البحث عن الكيفية والماهية والكمية فليس ذلك مما تتسع له العقول . ولذلك قال صاحب الشرع (فكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله).

هذه خلاصة موجزة عن نقد الغزالي لمذهب القائلين بمراتب الصدور والعقول والفيض وفيه يقول المؤرخ (دي بوير) مؤلف تاريخ الفلسفة في الاسلام : (لا نرى بداً من الاعتراف بان مذهب ابن سينا في الصور والنفوس وهو مذهب اشبه بالاعيب الخيال لا يقوى على الثبات امام نقد الغزالي).

رده على انكارهم علم الله بالجزئيات :

يقول الغزالي ان الله يعلم الاشياء كلها بجميع احوالها بعلم واحد لا يتغير بحدوث الشيء الجزئي ووجوده وفنائه . اما اختلاف احوال الجزئي فهي اضافات لا توجب تبديلا في ذات العلم والعالم . ثم يرد على القائلين بان الله انما يعلم الاشياء علماً كلياً اي يعلم الانسان بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وصفاته ولوازمه اما شخص زيد وعمرو فلا يعلم الباري عوارضها وحجتهم ان الجزئيات تتغير ولو علمها الله لتغير علمه لأن العلم تابع للمعلوم فيقول لهم : هذه الانواع

والاجناس والعوارض الكلية التي تقولون ان الله يعرفها ، دون سواها من الجزئيات ، لا نهاية لها . فكيف يستجيز العاقل لنفسه ان يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المنقسمة احواله الى الماضي والمستقبل والآن ولا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس والانواع المختلفة ، والاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع اشد من الاختلاف الواقع بين احوال الشخص الواحد ، فاذا لم يوجب ذلك العلم بالكليات تعددا واختلافاً كيف يوجب ذلك العلم بالجزئيات تعددا واختلافاً .

رأي في قانون العلية :

قد يفهم من ظاهر كلام الغزالي عن الاسباب والمسببات انه ينكر الخواص والنواميس الكونية وينكر قانون العلية ولكنك إذا انعمت النظر في كلامه رأيت انه لا يريد انكار قانون العلية انكاراً مطلقاً في مجال العمل . ولكنه يرى ان هذا التقارن الذي نشاهده بين السبب والمسبب لا ينتج (ضرورة عقلية) تقضي بان ذلك السبب هو السبب الوحيد في ظهور الحادثة ، فلا يجوز لنا لمجرد هذا التقارن بين العلة والمعلول ان نجزم بان هذه العلة هي سبب الظاهرة المقارنة لها طالما ان وراء علمنا اسراراً خفية قد تكون هي السبب الاصح في حدوث الظاهرة . وعلى هذا لا يجوز ان نعتبر هذه المظاهر التي نسميها قانون السببية والعلية قانونا (ضروريا) عقلا لا يجوز خرقه ولا تبديله وانت اذا وصلت الى فلسفة

العصور الحديثة وقرأت رأي الفيلسوف الانكليزي (هوم Hume) عن قانون العلية رأيت نفس كلام الغزالي يكاد يكون مكتوبا بحرفيته عند هوم وان كانت غاية كل منهما في تقرير هذا الرأي مختلفة

رأيه في النفس :

ليس للغزالي رأي واضح في حقيقة النفس وماهيتها ولكنه يناقش الفلاسفة بشأنها مناقشة من يريد اظهار عجز العقل عن ادراك حقيقة النفس . فيقول لهم ماخلاصته : ليس ما ذكرتموه عن النفس وكونها جوهراً روحانياً قائماً بنفسه وليس بجسم ولا متصل بالجسم مما يجب انكاره في الشرع ، وانما نريد ان نعترض على دعواكم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ببراهين العقل . ولسنا نريد ان نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى او يرى ان الشرع جاء بنقيضه ولكننا ننكر دعواكم دلالة مجرد العقل فنطالبكم بالأدلة . وانت ترى من كلام الغزالي انه انما يريد ان يدلل على ان العقل البشري عاجز عن ادراك ماهية النفس وحقيقتها وبهذا ايضاً سبق الغزالي عصره لان هذه النتيجة هي التي انتهت اليها الفلسفة بعد الف سنة .

رأيه في البعث :

ينكر بعض الفلاسفة بعث الاجساد ورجوع الارواح اليها وينكرون الجنة والنار ويقولون بوجود ثواب وعقاب روحانيين لا جسمانيين وان النار والجنة هي أمثلة لتفهيم العامة وان النفس تبقى بقاء روحياً اما في لذه عظيمة او في ألم عظيم . فيقول لهم الغزالي : اننا لا ننكر ان في الآخرة انواعاً من اللذات ولا ننكر بقاء النفوس عند مفارقة الجسد ولكننا عرفنا ذلك بالشرع . ونحن ننكر

عليهم معرفة ذلك بمجرد العقل فالعقل وحـــده لا يقضي بشيء من هذه الامور . واذا جاز في العقل تصور هـــذه الحياة الروحانية للنفس في شقائها ونعيمها فمـــا المانع في تحقيق الجمع بين الحـــالتين الجسمانية والروحانية ؟ ولم تنكرون على من يرى ان النفس باقية بعد الموت قوله انهـــا ترد الى بدن اي بدن كان من مادة البدن الاولى او من غيرها او من مادة استؤنف خلقها اذ الشخص بنفسه لا ببدنه فقد يتبدل بدنه في الحياة ويبقى هو ذلك الانســـان بعينه ثم يلخص الغزالي الكلام في هذه المسألة حيث يقول لهم : هـــذه المسألة مسألة بعث الاجساد تبنى على مسألتين احداهما حدوث العالم وانه مخلوق والثانية خرق العادات واحداث اسباب غير الاسباب التي كنا نعرفها وقد استوفينا الكلام عن هاتين المسألتين . وبهذا يختم الغزالي كتابه تهافت الفلاسفة .

الأخلاق عند الغزالي :

لم يتوسع الغزالي في موضوع كما توسع في موضوع الاخــلاق ولو اردنا تلخيص آرائه لافتقرنا الى وضع رسالة خاصة ولهذا نكتفي باجمال آرائه في الاخلاق والسعادة واللذة والفضيلة :

١ — لا يعتمد الغزالي على النظر العقلي وحده في تعريف حقائق الاخلاق ولكن يمزج بين النظر العقلي وتعاليم الاســـلام . فليس صحيحاً ما قيل من انه ~~لا ينظر الى الاخلاق الا نظراً دينياً محضاً~~ بل هو يتابع الفلاسفة في كثير من آرائهم في الفضيلة والسعادة لانه يراها صحيحة من حيث النظر العقلي ولا تنافي احكام الدين في شيء

٢ — يتابع الغزالي الفلاسفة في تحديد معنى السعادة الدنيوية ولكنه يقول انها لا تكتمل إلا بضمان السعادة الاخروية ويجعل للسعادة دعامتين : العلم والعمل فيقول في رسالته (كيمياء السعادة) : سعادة كل شيء لذته وراحته . ولذة كل شيء تكون بمقتضى طبعه . وطبع كل شيء ما خلق له . فلذة العين في النظر الحسي ولذة الاذن في الاصوات الطيبة ولذة القلب في المعرفة وكلما كانت المعرفة اكبر كانت اللذة اعظم .

فانت ترى انه يجاري الفلاسفة في بيان اللذة والسعادة ويضيف الى رأيهم سعادة الآخرة . وهذه السعاده الاخروية لا ينحصر اثرها في الحياة الآخرة وحدها بل لها اثرها في الحياة الدنيا لان سلطان الدين لا يكاد يخلو من إثره قلب انسان مهما تمادي في الحاده . فالطمأنينة التي تأتي الى القلب من الايمان بحسن المصير في الحياة الآخرة تؤلف اعظم عنصر من عناصر السعادة في الدنيا .

٣ — يجاري الغزالي ارسطو في اعتبار الفضيلة وسطاً بين طرفين . ويرى مثله ان كمال الفضيلة لا يتم الا باجتماع اصول الفضائل وهي : المعرفة واخضاع الشهوات لحكم العقل والدين وما ينتج عن ذلك من العدل .

٤ — اما في الاخلاق العملية فللغزالي فيض من الحكمة لا يحصر ولا يحد : عرض فيه للاخلاق الفردية والاجتماعية في كل نواحي الحياة فاوضح ما يجب ان تكون عليه اخلاق الرجل مع نفسه وزوجته وولده وخادمه ورافقه في عمله فرسم ما ينبغي ان تكون عليه اخلاق الملك والوزير والعامل والتاجر والصانع في

معاملاتهم لانفسهم ورعيتهم واخوانهم واقاربهم وجيرانهم كل ذلك على اصول الدين وما يقضي به العقل من العدل والانصاف والاحسان والزهد والانصراف الى الله والاستعداد للاخرة . وفي وصفه هذا لدقائق الاخلاق نفذ الغزالي الى صميم النفس وحنايا القلب وزوايا الضمير نفوذا عجيباً فلم يترك آفة من آفات الاخلاق الا وقتلها درساً وتمحيصاً ووصفاً وتصويراً فبين اصلها وعلتها وما يهيج شرتها وما يكسر شوكتها وما يكون به علاجها وما يتم به شفاؤها . كل ذلك ببيان باهر يريك ميول النفس وشهواتها كيف تعتلج في اعماق الضمير وكيف تعترك مع العقل في ميادين التفكير حتى لتحسب نفسك وانت مغمور بهذا الفيض من البيان انك امام انسان كشفت له الحجب والستور واعطى العلم بذات الصدور .

ابن طفيل

وفاته سنة ٥٨١ ﻫ

حياته ونشأته :

هو ابو بكر محمد بن عبدالملك بن الطفيل القيسي الاندلسي ، ولد فى اوائل القرن السادس فى وادي آش وتلقى العلم فى غرناطة وانكب على الطب واشتهر به فكان سببا لاتصاله بالامراء والحكام حتى صار وزيرا لابن يعقوب يوسف سلطان المغرب ، وهو الذي قدم الى ابي يعقوب الحكيم الاندلسي الكبير ابن رشد وقربه منه . وظل نجمه يلمع فى القصر حتى لقي ربه ومشى السلطان فى جنازته . ولم يصل الينا من مؤلفات هذا الفيلسوف الكبير سوى كتابه الشهير (قصة حي بن يقظان) التي ضمنها فلسفته من كافة اطرافها ونواحيها ولا ندري اكان ذلك لقلة تأليفه ام لضياعها وقد يكون للامرين معاً اثرها في حرماننا من كتبه الاخرى . على ان القصة التي خلفها لنا تغني عن الف كتاب .

رأيه فى المعرفة :

لابن طفيل كلام جليل فى المعرفة يشبه من بعض نواحيه ما جاء على لسان اكابر الفلاسفة المتأخرين .

يقول ابن طفيل ان المعرفة لا يمكن ان تكون بالحواس وحدها

لان الحواس انما تدرك الجسم وما هو فى الجسم. ونحن نجد لدينا إدراكا يقينيا للموجود الواجب الوجود فمن اين جاءنا هذا الادراك؟ انه لم يأت من طريق الحواس فلم يبق الا ان نقول ان ذات الانسان هى التي تدرك هذا الموجود المطلق وهى الروح. ويظهر لك ابن طفيل فى اعلى درجات السمو عندما يقر بعجز العقل عن ادراك الامور التي وراء عالم الشهادة حيث يقول: أن العقل لا يدرك هذه الامور ادراكا واضحا ويظهر الشك فيها ولا يترجح عنده بشأنها حكم على آخر كمسألة قدم العالم وحدوثه فان الفكر اذا ازمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود لا نهاية له واذا ازمع الفكر على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض اخر. وهكذا يرى ابن طفيل ان التعمق والاسترسال فى تصور هذه المعاني المجردة ينتهي بالعقل الى العجز عن تصورها وهذا نفس ما قاله كبير الفلاسفة المحدثين (كانت) الذي يقول: لو تساءل العقل هل لسلسلة العلة والمعلول بدء اي هل للعالم علة اولى نشأ عنها امكنه أن يجيب بالايجاب والنفي معا فبالايجاب لانه لا يستطيع ان يتصور سلسلة لا نهاية لها وبالنفي لانه لا يمكن تصور علة اولى لا علة لها .... ثم يقول: وبما ان العقل عاجز عن ادراك هذه الامور فان استعمال العقل النظري للبرهنة على الحقائق الغيبية يكون عقيما ....).

ولكانت كلام طويل في هذا الباب واستدلالات اخرى على وجود الله تعالى وانما ذكرت لك كلامه في هذه الناحية ناحية عجز العقل

لأدلك على موضع الاتفاق فى الرأى بينه وبين ابن طفيل الذي له فضل السبق فتأمل .

ويرى ابن طفيل أن المعرفة كما تكون بالنظر العقلي تكون ايضاً على وجه أتم واكمل بالمشاهدة الصوفية ويضرب لك مثلا للفرق بين المعرفتين فيقول : (وإن أردت مثلا يظهر لك الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها فتصور حال من خلق مكفوف البصر إلا أنه جيد الفطرة قوي الحدث ثابت الحفظ مسدد الخاطر فنشأ مذ كان في بلدة من البلدان وما زال يتعرف أشخاص الناس بها وكثيراً من انواع الحيوانات والجمادات وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها بما له من ضروب الإدراكات الاخرى ... ثم بعد أن حصل على هذه الرتبة فتح بصره فحدثت له الرؤية البصرية فمشى فى تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد امراً على خلاف ما كان يعتقد ولا أنكر من أمرها شيئاً غير انه فى ذلك كله حدث له امران عظيمان أحدهما تابع للاخر وهما زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة . فحال النـاظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هى حالة الأعمى الأول.. وحال الناظرين الذين وصلوا إلى طور الولاية هى الحالة الثانية) .

ولكن ابن طفيل مع اعترافه بالمعرفة عن طريق هذه المشاهدة الصوفية يقول أن ما يرى فى هذه الحال ليس مما يمكن اثباته على حقيقة أمره فى كتاب او كلام ومتى حاول أحد ذلك استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم النظري لأنه إذا كسي الحروف

والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال واختلفت العبارات فيه اختلافات كثيرة .

رأي ابن طفيل في الوجود

يرى ابن طفيل أن العالم مخلوق لله تعالى وان العاقل يصل إلى الايمان بذلك سواءزعم مع الزاعمين أن العالم قديم او قال مع القائلين انه حادث ويسوق الأدلة على ذلك ببيان طريف يدل على نظر بعيد ورأي سديد. فهو بعد أن يبين عجز العقل عن تصور القدم والحدوث كما ذكرنا لك آنفاً . يقول : (انه سواء ترجح لدى العقل القدم او الحدوث فان اللازم من كل واحد فى الاعتقادين شيء واحد . لأنه ان ترجح لدى العقل حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة انه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه وانه لا بد له من فاعل قديم ايضاً يخرجه إلى الوجود . وان ترجح لدى العقل قدم العالم وكلّ عن تصور اول له لزم عن ذلك ان حركته قديمة ايضاً لا نهاية لها من جهة الابتداء . وكل حركة لا بد لها من محرك ضروري . والمحرك إما ان يكون قوة سارية فى جسم وإما أن يكون غير ذلك وكل قوة بجسم تنقسم بانقسامه وتضعف بضعفه . والجسم لا محالة متناه فكل قوة فى جسم لا محالة متناهية . فاذا وجدنا قوة تفعل فعلا لا نهاية له فهي قوة ليست فى جسم . فحركة العالم إذاً تفتقر إلى محرك منزه عن الجسمية متصف بالعلم والقدرة

المطلقة . وبهذا يكون القولان مؤديين إلى القول بوجود الله تعالى) .

ولكن هذا العقل السامى الذي يحلق به ابن طفيل عند الكلام عن المعرفة وعن وجود الخالق يسف ويتسكع عندما يجاري ابن سينا برأيه فى الكواكب ونفوسها ورتب الأفلاك ويجنح إلى الخيال فى الوصف حتى يأتي بكلام عجيب غريب يعترف هو نفسه بانه غير مفهوم كما ترى فى قصة حي بن يقظان اذا انت قرأتها .

قصة حي بن يقظان :

هذه القصة هى قصة الفلسفة من اولها الى اخرها بل هي قصة العقل كيف تدرج فى مسالك المعرفة وترق فى مراتب الفلسفة حتى عرف الله والحق والخير والجمال .

وضعها ابن طفيل بلغة رمزية طريفة وضمنها جميع آرائه الفلسفية فى مباحث المعرفة والوجود والاخلاق باسلوب لم يسبقه اليه سابق ولم يلحقه فيه لاحق . فقد وضع لنا ابن سينا قصة على هذا المنهج وكان له سبق الابتكار ، ولكنها جاءت قصة بتراء فى اولها عمياء فى آخرها . ووضع لنا الكاتب السياسي الروائي الانكليزي (دانيال دي فوي Daniel de Foë) فى سنة ١٧١٩ قصته الشهيرة (روبنسون كروزو Robinson Crusoé) ولكنها لم تكن سوى قصة رجل ألقي فى جزيرة قفراء فاستطاع ان يكفي نفسه ويحصل نوعا من السعادة النفسية . والفرق بين القصتين فى الموضوع كبير جدا فضلا عن الفرق بين الشخصيتين فان روبنسون جاء الى الجزيرة

من المجتمع رجلا يحمل معرفة غير يسيرة بامور الكون وبها استطاع ان يعيش وحيدا . اما حي بن يقظان فهو طفل رضيع القي فى الجزيرة واستطاع بعقله ان يعيش وان يدرك حقائق المعرفة واسرار الفلسفة . ولا ريب عندي فى ان ديفو اقتبس الفكرة من قصة حي بن يقظان لان قصة حي ترجمت الى اللاتينية في سنة ١٦٧١ و سنة ١٧٠٠ وبعدذلك بعشرين سنة ظهرت قصة روبنسون كروزو .

وقبل ان الخص لك القصة اضع امام عينيك اهم الامور التى اراد ابن طفيل ان يضمنها قصته لتكون عند تلاوتها عالما بما بين السطور من مقاصد وافكار .

١ ـ المراتب التى يتدرج بها العقل فيسلم المعرفة من المحسوسات الجزئية الى الافكار الكلية .

٢ ـ ان العقل البشري قادر من غير تعليم ولا ارشاد على ادراك وجود الله بآثاره في مخلوقاته واقامة الادلة على ذلك .

٣ ـ ان هذا العقل يعتريه الكلال والعجز في مسالك الادلة عندما يريد تصور الازلية والعدم واللانهاية والزمان وماشا كل ذلك .

٤ ـ ان هنالك معرفة لدنية يجدها الانسان بالمشاهدة والكشف من طريق التفكير بالله والاقبال عليه اي من طريق التصوف .

٥ ـ ان الانسان قادر بعقله على ادراك اسس الفضائل واصول الاخلاق العملية والاجتماعية . والتحلي بهاواخضاع الشهوات

الجسدية لحكم العقل من غير اهمال لحق الجسد ولا تفريط فيه .

٦ ـ إن ما تأمر به الشريعة الاسلامية وما يدركه العقل السليم بنفسه من الحق والخير والجمال يلتقيان عند نقطة واحدة يلا خوف .

٧ ـ ان الحكمة كل الحكمة فيما سلكه الشرع من مخاطبة الناس على قدر عقولهم دون مكاشفتهم بحقائق الحكمة واسرارها وان الخير كل الخير للناس في التزام حدود الشرع وترك التعمق الذي خاضت به بعض الفرق والايمان بالمتشابهات والتسليم بها والإعراض عن البدع والاقتداء بالسلف الصالح .

تلخيص القصة :

يصور لنا ابن طفيل طفلا رضيعا يسمى (حي بن يقظان) القي في جزيرة خالية من البشر فحنت عليه ظبيــة فقدت ولدهـا فارضعته وتعهدته حتى ايفع وتعلم اصوات الحيوانات . ورآها كاسية مسلحة وهو عار اعزل فاتخذ من الورق والريش سترا وكساء ومن العصي سلاحا .. ثم ماتت الظبية فهاله سكوتها وسكونها فاراد ان يعرف علتها فلم يجد فى ظاهرها تغيرا فترجح عنده ان العلة في عضو محجوب عن نظره فشق صدرها بالمحدد من الحجارة وشقوق القصب اليابس حتى اهتدى إلى قلبها فلم يجد فيه آفة فشقه فرأى البيت الايسر منه خاليا فقال ان الشيء الذي كان فى هذا البيت وارتحل عنه هو الذى افقد الظبية حياتها واخذ يفكر فى هذا الشيء فادرك ان الظبية هي في الحقيقة ذلك الشيء المرتحل وما جسدها الا آلة له وزاده يقينا بهذا

انه رأى الجسد ينتن، ثم رأى غرابا يواري اخاه الميت فواري هو الظبية في التراب. ثم اكتشف النار واقتبس منها واخذ يمتحنها ثم جرب ان يلقي فيها بعض ما طرحه البحر من الحيوانات فاهتدى الى شي اللحوم وانضاجها بالنار وزاد اعجابه بهذه النار التي لها قوى كثيرة وخطر بباله أن الشيء الذي ارتحل من قلب الظبية قد يكون من جوهر النار فأخذ يبحث عن ذلك بتشريح الحيوانات فتعلم كثيراً من وظائف اعضائها . وكان قد بلغ العام الحادي والعشرين من عمره وفتقت له الفكرة تعمير بيت يأوي اليه واتخاذ اسلحة يدافع بها عن نفسه ويصطاد بها الحيوانات . وكان يتأمل فى هذا الكون وما فيه من حيوانات ونباتات ومعادن فرأى لها اوصافاً كثيرة وافعالا مختلفة وانها تختلف ببعض الصفات وتتفق فى بعضها فتكونت عنده فكرة (الكثرة) ثم أخذ ينظر للحيوانات والنباتات وما يتفق فيه كل نوع منها وما يختلف فتكونت عنده فكرة (النوع) وفكرة (الجنس) ثم رأى الحيوانات والنباتات جنسين متفقين فى بعض الامور كالتغذي فاعتقد انها شيء واحد . ثم نظر اليها والى الجماد فرأى ان الثلاثة تتفق فى الجسمية وانما اختلفت فى الخواص الاخرى . فاعتقد ان الكل شيء واحد وان عمته الكثرة . ثم تأمل فى هذه الاشياء كلها فوجد انها تتحد فى معنى الجسمية وتختلف فى الصورة ولاح له ان الروح الحيواني لا بد ان يكون شيئا زائداً على هذه الجسمية وهو الذي يصلح

لأن يعمل تلك الاعمال الغريبة ويفهم ضروب هذه الادراكات فعظم فى عينه امر الروح وعلم انها اعظم واسمى من الجسد الفاني . ثم اخذ يفكر فى اصل الاشياء فزعم ان ابسطها المادة والتراب والهواء والنار فنظر لعله يجد وصفا جامعا لهذه الاجسام فلم يجد الا معنى (الامتداد) ولكن وراء هذا الامتداد معنى آخر وهو (صورة الشيء الذي تبدل وتحول فتكونت عنده فكرة (المادة والصورة) فأشرف بذلك على تخوم العالم العقلي . ثم عاد الى الاجسام البسيطة فرأى صورها تتغير كالماء يكون ماء فيصبح بخارا ثم يرجع ماء فأدرك ان اختلاف الصور لا يمكن ان يكون من اصل الشيء وادرك ان كل حادث لا بد له محدث وتحقق له ان الافعال المنسوبة الى الاشياء ليست فى الحقيقة لها وانما هى لفاعل يفعل بها . فحدث له شوق لمعرفة هذا الفاعل فجعل يطلبه من جهة المحسوسات ولكنه لم ير في المحسوسات شيئا بريئا عن الحدوث والافتقار الى الفاعل فأطرحها كلها وانتقل الى الاجرام السماوية وتفكر فيها وتساءل هل هي ممتدة الى مالا نهاية؟ فتحير عقله ثم ادرك بقوة نظره ان جسما لا نهاية له باطل وشيء لا يمكن ومعنى لا يعقل . ثم تفكر فى العالم بجملته هل هو شيء حدث بعد ان لم يكن وخرج الى الوجود بعد العدم او هو امر كان موجوداً ولم يسبقه العدم؟ فتشكك فى ذلك ولم يترجح عنده اي الحكمين على الآخر . وذلك انه كان اذا ازمع على اعتقاد القدم اعترضه عوارض

كثيرة من استحالة وجود لا نهاية له وان هذا الوجود لا يخلو من الحوادث فهو محدث ايضا . واذا ازمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخر وذلك انه كان يرى ان معنى حدوثه بعد ان لم يكن لا يفهم الا على معنى ان الزمان تقدمه والزمان في جملة العالم وغير منفك عنه فاذا لا يفهم تأخر العالم عن الزمان . ثم كان يقول لم احدثه المحدث الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟ الطاريء طرأ عليه ام لتغير حدث في ذاته ولا شيء هنالك . وما زالت تتعارض عنده الحجج حتى تحير وجعل يفكر : ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين فلعل اللازم عنهما يكون واحدا .؟ فرأى انه ان اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة انه لا يمكن أن يخرج الى الوجود بنفسه وانه لا بد من فاعل يخرجه الى الوجود . وان ذلك الفاعل ليس بجسم لأنه لو كان جسما لاحتاج الى محدث ولو كان المحدث الثاني جسما لاحتاج الى محدث ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل الى غير نهاية وهو باطل . وان اعتقد قدم العالم فان اللازم عن ذلك ان حركته قديمة . وكل حركة لا بد لها من محرك ضرورة والمحرك اما ان يكون قوة سارية في جسم من الاجسام واما ان لا يكون كذلك. وكل قوة سارية في جسم تنقسم بانقسامه وتضعف بضعفه وكل جسم لا محالة متناه فكل قوة متناهية فلا بد ان يكون المحرك بريئا عن المادة وعن صفات الاجسام . فانتهى نظر (حي بن يقظان) من

هذا الطريق الى ما انتهى اليه بالطريق الاول ولم يضره تشككه فى قدم العالم وحدوثه. ثم رأى انه يتوجب عقلا لهذا الفاعل العظيم جميع صفات الكمال من علم وقدرة وارادة واختيار ورحمة وحكمة ، فلما حصلت له المعرفة بهذا الفاعل العظيم اراد ان يعرف باي شيء عرفه ؟ فلم يجد فى الحواس وسيلة لادراكه لأنها انما تدرك الاجسام وهو بريء من صفات الاجسام فتبين له ان ذاته التي ادرك بها هـذا الموجود بريئة من الجسم ثم تحقق له ان هذه الذات البريئة من الجسم لا يعتريها الفناء وانها ستبقى فى حياة خالدة منعمة او معذبة بحسب ما كان لها من حظ الأقبال في حياة الدنيا على ملاحظة الفاعل العظيم ومراقبته . فحمله هذا الاعتقاد على ان يفكر بطريقة ينظم بها حياته لينصرف الى التأمل فى هذا الخالق .

ولما نظر الى نفسه رأى فيها شيئا من سائر انواع الحيوان بجزئه الخسيس وهو البدن المظلم الكثيف الذي يطالبه بالمحسوسات وعلم ان هذا البدن لم يخلق له عبثا وانه يجب عليه ان يصلح من شأنه وهذا لا يكون الا بفعل يشبه افعال سائر الحيوانات . ورأى انه يشبه من جهة ثانية الكواكب من حيث ان لها اجساما وذرات عارفة تعرف الموجود الواجب الوجود ورأى من جهة ثالثة انه بجزئه الأشرف الذى عرف به واجب الوجود فيه شبه ما منه فوقر فى نفسه وجوب التشبه بهذه الثلاثة : فيتشبه بالحيوانات فى فعل ما يضمن صلاح جسده وبقائه بقدر الضرورة والكفاية ويقتصر على التغذي بالنباتات وان لم

يجدها اخذ من الحيوانات على شرط ان يحتفظ ببذور النبات وان يختـــار من الحيوانات اكثرها وجودا وان لا يستأصلها .
ورأى ان يتشبه بالاجرام السماوية من حيث انهـــا شفافة ومنيرة وطاهرة ومتحركة بالدوران ومن حيث انها تعطي ما تحتها النور والحرارة ومن حيث كونها تشاهد واجب الوجـــود وتتصرف بحكمته ولا تتحرك الا بمشيئته فالزم نفسه ان لا يرى ذا حاجة او عاهة او مضرة من الحيوان والنبات ، وهو يقدر على ازالتها الا ويزيلها ، فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب او تعلق به نبات اخر يؤذيه او عطش عطشا يكاد يفسده ازال عنه ذلك ومتى وقع بصره على حيوان قد ارهقه سبع او نشب به ناشب او تعلق به شوك او مسه ظمأ او جوع تكفل بازالة ذلك واطعمه واسقاه ومتى وقع نظره على ماء يسيل الى سقي نبات او حيوان وقد عاقه عن ممره عائق ازاله .
والزم نفسه التشبه بالكواكب بالطهارة والنظافـة في جسده ولباسه والزم نفسه من ضروب الحركة الاستدارة مثلها فكان يطوف بالجزيرة ويدور على ساحلها او في بيته ادوارا متعددة اما مشيا او هرولة ويديم التشبه بها ايضا بالتفكير بالموجود الواجب الوجود ويحاول ان ينقطع عن عالم المحسوس وان يستغرق في التفكير مستعينا على ذلك بسد حواسه والدوران على نفسه حتى يغيب عن احساساته ويتخلص من عوائقها ويتاح له مشاهدة الموجود الواجب الوجود. اما التشبه بالله فرأى (حي) انه لا يتيسر في صفات الايجاب الا في صفة العلم وهو ان

بعاء ولا يشرك به شيئا واما فى الصفات السلبية التي تتنزه عن الجسمية فقد حاول حي ان يتجرد من جسمانيته منقطعا الى التفكير فى الله فكانت تمضي عليه ايام وهو مستسلم الى هذه الغيبوبة . وما زال يطلب الفناء عن نفسه والاخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتي له ذلك وغابت ذاته فى جملة الذوات ولم يبق الا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود وحصل له من اللذة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وتلك حال لا يمكن وصفها والتعبير عنها . ومن رام شيئا من ذلك فهو بمنزلة من يريد ان يذوق الألوان او يطلب ان يكون السواد حلوا اوحامضا .

ثم يذكر ابن طفيل بلسان حي بن يقظان وصفا خياليا غريباً لما شاهده فى الفلك الأعلى والافلاك الاخرى بكلام يعترف هو نفسه انه غير مفهوم ويقول فيه ان مجال العبارة ضيق وان الالفاظ توهم غير الحقيقة .

ثم ينتقل ابن طفيل الى تصوير جزيرة قريبة من جزيرة حي بن يقظان فيها ملة تدين بدين بعض الأنبياء ويعني بذلك الملة المحمدية ومن جملة المؤمنين بهذا الدين الجديد فتيان احدهما يدعى (ابسال) والآخر (سلمان) فاخذا يتفقهان فى الدين الجديد ويحاولان ادراك ما وراء تلك الشريعة من صفات الله وملائكته واخبار المعاد والثواب والعقاب فكان احدهما أسال ابشد غوصا على الباطن واطمع فى التأويل وكان الثاني سلمان اكثر احتفاظا بالظاهر وابعد عن

التأويل فانصرف ابسال الى اعتزال الناس اخذا بما ورد فى الشريعة من اقوال تحمل على العزلة وانصرف سلمان الى معاشرة الناس اخذا بما ورد فيها من اقوال تحمل على مداراة الجماعة . وكان اختلافهما سبب افتراقهما . ثم ارتحل ابسال الى الجزيرة التي فيها حي بن يقظان ليعتزل الناس وينقطع الى العبادة واجتمع بحي بن يقظان وسمع (حي) قرائة ابسال وصلاته وتسبيحه ودعائه فادرك انه من الذوات العارفة وإن لم يفهم كلامه. وعلمه ابسال اسماء الاشياء كلها حتى استطاع النطق والكلام واخبر (حي) صديقه الجديد بتاريخ حياته وكيف ترقى بالتفكير حتى انتهى إلى معرفة الله تعالى . فلما سمع منه ابسال وصفه لذات الحق تعالى لم يشك فى أن جميع الأشياء التى وردت في شريعته هي نفس ما عرفه حي بن يقظان فتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل . ولما أخبر ابسال صديقه (حياً) بما ورد في شريعته لم ير (حي) فيه شيئاً على خلاف ما شاهده وعرفه بنفسه فعلم ان الذي وصف ذلك وجاء به محق فى وصفه صادق فى قوله رسول من عند ربه فآمن به وصدقه وشهد برسالته . ثم تعلم ما جاء به هذا الرسول من امر ونهى فالتزمه كله . إلا انه بقي في نفس (حي) أمران لم يتضح له وجه الحكمة فيهما : أحدهما : لمَ ضرب هذا الرسول الأمثال للناس فى اكثر ما وصفه من أحوال العالم الالهي ولمَ اضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في التجسيم واعتقدوا فى ذات الحق اشياء هو منزه عنها . والثاني :

لم اقتصر هذا الرسول على هـــذه الفرائض واباح اقتناء الاموال والتوسع في المكاسب حتى تفرغ الناس للباطل واعرضوا عن الحق ؟

فحدثته نفسه أن يتصل بالنـــاس ويحدثهم بمـــا اتضح له من الحق بالمشاهدة وفاوض ابسال بذلك وقيض الله لهما سفينة مارة بالقرب من الجزيرة ، فأقلتهما الى جزيرة ابسال . واجتمع ابســال باصحابه وعرفهم بحال (حي بن يقظان) ومقامه فأعظموه وبجلوه واقبلوا عليه فشرع (حي) في تعليمهم وبث اسرار الحكمة اليهم فما خرج عن الظاهر إلا قليلا حتى جعلوا ينقبضون عنه فيئس من اخلاصهم مع انهم خاصة القوم فكيف بحال العامة الذين وجدهم متكالبين على الدنيا منغمسين في الجهالة فتحقق له ان مخاطبة الناس بطريق المكاشفة لا ينفعهم وان تكليفهم من العمل فوق القدر الذي كلفوا به لا يمكن وادرك ان الحكمة كلها والهـــداية والتوفيق فيما نطق به الرسل ووردت به الشريعة وان لكل عمل رجالا وان كلا ميسر لما خلق له فانصرف الى (سلامان) واصحابه واعتذر اليهم عما تكلم به معهم واعلمهم انه قد رأى مثل رأيهم واهتدى لمثل هديهم واوصاهم بالتزام ما هم عليه من الوقوف عند حدود الشرع ، والايمان بالمتشابهات والتسليم باياتها واجتناب الخوض فيما لا يعنيهم والاعراض عن البدع والاهواء والاقتداء بالسلف الصالح وانه لا نجاة الا بهـــذا الطريق وانهم ان ارتفعوا الى يفاع الاستبصار اختل ما هم عليـــه من امر دينهم وتذبذبوا وانتكسوا وساءت عاقبتهم وان هم بقوا على ما هم عليه من امر دينهم فازوا . ثم ودعهم وعاد مع صاحبه ابسال الى جزيرته وبقيا فيها يعبدان الله تعالى حتى اتاهما اليقين

ابن رشد

٥٢٠ — ٥٩٥ هـ

حياته :

هو القاضي محمد ابن احمد ابو الوليد ابن رشـــد اعظم فلاسفة المسلمين واحد اكابر علماء الدين ومن مشاهير المتكلمين . ولد في قرطبة من اسرة عريقة في العلم والفقه والقضاء وكان ابوه قاضيا في قرطبة وكذلك كان جده وتلقى علوم الشريعـــة عن ابيه . وكان مالكي المذهب . ثم شغف بتحصيل العلوم على اختلاف انواعها فاتقن علم الكلام على طريقة الاشاعرة وتعلم الطب واولع بالفلسفة ولعا عظيما حتى انقطع اليها . وكان ابن طفيل يعرف له طول باعه فيها فلما وزر للمنصور سلطان مراكش ذكره له فدعاه المنصور وكان ملماً بعلوم الفلسفة فلما عرف فضله ادناه وقربه وكلفه شرح فلسفة ارسطو . ثم تولى ابن رشد قضاء اشبيلية ومنه رفع الى مرتبـــة قاضي القضاة في قرطبة . وبعد وفاة المنصور وانتقال الملك الى ولده يعقوب استدناه وقربه وجعله طبيبه وصارت له عنده حظوة ودالة حتى روي انه كان لا يخـــاطب المنصور إلا بقوله (يا اخي) ثم فرقت بينهما ألسـنة الحساد والوشاة فتغير عليه قلب المنصور وصدق او تظاهر بتصديق قول الوشاة فيه فجمع طائفة من علمـاء الدين واستفتاهم في كتبه فكفروه فامر المنصور باحراقها وابعده الى مدينة (اليسانا) بقرب قرطبة وكان اكثر اهلها اليهود وبقي فيهـا منفياً ما يقرب من سنة ثم سكتت الالسن واسترضى المنصور عنه جماعة من اعيان اشبيلية

وشهدوا له بالفيلسوف خيرا فرضي عنه وارجعه الى البلاط ولكن الرجل لم يعش بعد تلك النكبة الا قليلا .

وقد اختلف الناس في امر هذا الرجل اختلافاً كثيرا فمنهم من يزعم انه كافر ملحد ومنهم من يظن به خيرا ويعده من اكابر علماء الدين . والحق الذي لا ريب فيه ان ابن رشد فيلسوف من اكبر الفلاسفة الالهيين وعالم ديني من اشهر علمـــاء المسلمين واعمقهم غورا وانفذهم بصيرة واعرفهم باسرار الدين ومؤمن من اقوى المؤمنين يقينا ولكن الذي جعل الناس يختلفون فيه اسباب كثيرة اذكر لك اهمها واصدقها :

اما السبب الاول : فهو ان ابن رشـــد اولع بفلسفة ارسطو وشرحها شروحاً ثلاثة : منها شرح مختصر كان الكلام فيه لابن رشد ومنها شرح متوسط كان ابن رشد يتناول فيه عنـد مطالع الفصول فقراً من كلام ارسطو فيشرحها ومنها شرح مطول يذكر فيه كلام ارسطو بكامله ويشرحه . ولا يخفي ان طريقـــة الشرح قد تحمل القارىء على ان يظن ان الكلام يعبر عن رأي ابن رشد نفســه . وقد ذكر المؤرخون ان اعداء الرجل وحساده اخذوا من كلامه فقراً مكتوبة بخطه جاء فيها عن لســان بعض الفـلاسفة (قد ظهر ان الزهرة احد الالهة) ودسوه بين الناس واتخذوا منه دليلا على كفره . وبديهي عند من عرف ابن رشد حق المعرفـــة واطلع على كتبه كلها انه لا يمكن ان يقول ان الزهرة احد الالهة .

واما السبب الثاني ـ فهو ان ابن رشد كان معجباً بارسطو الى حد الغلو وقد حمله اعجابه على ان يغرق في مدحه ويطنب في الثناء

عليه حتى خرج كلامه عن حد المدح والثناء الى حد التعظيم والتقديس بل الى الهذيان الذي لا ينبغي ان يصدر عن عاقل كامل مثله .

اما السبب الثالث : فهو تعصب بعض رجال اللاهوت امثـــال (القديس توما) وكرههم لابن رشد وتحاملهم عليه لجهلهم بحقيقـة آرائه وخلطهم بين اقواله واقوال ارسطو حتى ساقهم هذا التعصب الاعمى الى اتهامه بامور هو براء منها وعده من الملحدين المعطلين . وقد بلغ من اشتهار محاربة القديس توما لابن رشد ان احـــد المصورين وضع صورة جعل فيها (توما) جالسا على كرسي عال وابن رشد ساقطاً على الارض تحت قدميه اشارة لانتصار (توما) على ابي الوليد في نقض فلسفته . ومن المضحك ان هذه اللوحة حوت صورتي ارسطو وافلاطون قائمين بقرب (توما) وفي يد كل منهما كتاب يصعد منه شعاع الى رأس (توما) رمزا الى ما استفاده من فلسفتهما ، لان توما اذا كان قـــد انتصر حين نصر الحقيقة بانكاره ونقضه بعض الآراء الفلسفية المخالفة للعقل والدين ، فان انتصاره هذا لم يكن على ابن رشد بل كان على نفس ارسطو وافلاطون اللذين يشير المصور الى كونه تلقى النور منهما فتأمل بما يفعله الجهل والضـــلال .

اما السبب الرابع ـ فهو ان ابن رشد لما اكثر الاشتغال بالفلسفة وحاول ان يوفق بينها وبين الدين وعارض بعض اقوال المتكلمين ونفاه المنصور واحرق كتبه اخـــذ الشعراء على عادتهم في النفاق والتزلف للحكام يكثرون من التشنيع عليـــه ويتبارون في هجائه فسجل المؤرخون كل هذه الوقائع واخـــذ الناس بظاهر الحوادث

وحكموا على الرجل بالالحاد والكفر .

اما السبب الخامس : فهو ان ابن رشد تولى الرد على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) فوضع كتابه (تهافت التهافت) فاشتهر بين الناس ان الغزالي يدافع عن الدين وان ابن رشد يكذب الغزالى واني على يقين من ان جميــــع المتهمين لابن رشد بالالحاد لم يقرأوا كتابه (تهافت التهافت) ولو قرأوه ما فهموه حق الفهم . فالرجل لم يعارض الغزالي في الامور الجوهرية كما ستعلم ولكنه رحمه الله لم يكن مخلصا في وضع هذا الكتاب كل الاخــلاص بل اراد اظهار التقدم والتفوق والسبق في مضمار الفلسفة فناقش الغزالي في اكثر ما قاله مناقشة لم يقصد بها ابطال النتائج التي توصل اليها الغزالي او انكار الحق الذي دافــــع عنه بل اراد بها كشف خطأه في طرق الاستدلال والقياس وتقصيره في معرفة مذاهب الفلاسفة اليونانيين وتمييزها عن مذاهب غيرهم من الاسلاميين . وقد كان رحمه الله في غنى عن هذا اللجاج والتنطع مع رجل يدافع عن الدين وكان يكفيه ان يتناول المسائل الكبرى كمسألة وجود الله وعلمه والبعث ويبين في الرد ان ارسطو لم ينكرها وهو ما فعله ابن رشد ولكنه زاد عليه شيئاً كثيرا من الجدل في كل مسألة ذكرها الغزالي سواء كان في النتيجة مخالفا له فيها او موافقا فنتج عن ذلك ان الناس حسبوه ملحداً يناهض الغزالي وينقض آراءه كلها .

اما السبب السادس ـ فهو ان ابن رشد صدرت عنه اقوال يفهم من ظاهرها انه من القائلين بقدم العالم وهو لم يقصد القدم المطلق بل يقصد ان الله خلق هذا العالم من شيء مخلوق لله تعالى ايضا قبل هذا

العالم ويستدل على ذلك بظاهر آيات من القرآن فحصل الاشتباه بحقيقة كلامه وحسب الناس انه من القائلين بازلية العالم .

اما السبب السابع ـ فهو ان ابن رشد كان على رأي المعتزلة في مباحث الاختيار والاسباب والمسببات وكان له في امر البعث الجسدي رأي يرمي الى التوفيق بين الدين والعلم فعده الناس مخالفا لمذهب اهل السنة والجماعة ومنكرا للبعث .

هذه هي الاسباب التي حملت الناس على سوء الظن بالرجل ولكن العلماء المحققين عرفوها بعد ان نظروا في جميع مؤلفاته واطلعوا على حقيقة آرائه وقابلوا بينها وقاربوا فعلموا انه كان من اصدق المؤمنين ومن اكبر المتكلمين ومن اعظم الفلاسفة الآلهيين .

مؤلفاته :

لابن رشد مؤلفات كثيرة واشهرها :

١ – شرح فلسفة ارسطو وقد جعلها في ثلاثة كتب احدها شرح صغير والثاني متوسط والثالث شرح كبير كما سبق البيان . وقد اشتهرت شروحه هذه وكانت اساساً لانتشار الفلسفة في اوروبا فان الاوربيين ما عرفوا فلسفة ارسطو اول ما عرفوها الا من مؤلفات ابن رشد التي نقلت الى العبرية ثم ترجمت . وقد طبع شرح ابن رشد لفلسفة ارسطو ورده على الغزالي في البندقية سنة ١٥٦٠ باللاتينية في احد عشر مجلداً .

٢ – كتاب (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) وهو كتاب صغير صدّره بالكلام عن الفلسفة وعلومها وبين انها لا تخالف الشرع بل تساعد على فهم اسراره وتتلاقى معه

على الحق . وقد عرض فيه لمسألة قدم العالم او حدوثه ومسألة المعاد وحشر الاجساد . ثم ذكر مراتب التعليم وطرق التصديق البرهانية والخطابية والجدلية وقسم الناس اصنافاً وجعل لكل صنف طريقا من هذه الطرق . واوضح معنى تأويل الآيات وتكلم عمن يجوز له التأويل الى غير ذلك من المباحث التي تدل على اتجاهه نحو التوفيق بين الفلسفة والشريعة .

٣ — كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) وهو رسالة ذكر فيها العقائد الاسلامية فاستعرض بعض الاراء فيها وذكر مسألة حدوث العالم وبين معنى الارادة الالهية . ثم اوضح الدلائل التي يراها هو اقوى واصلح لاثبات وجود الله وهي (دليل العناية ودليل الاختراع) ثم ذكر الصفات الالهية وبين معنى التنزيه والتجسيم واوضح رأيه في الآيات التي توهم التجسيم وتعرض لما قيل عن خلق الله وبين الخطأ في تلك الاقوال وذكر مسألة القضاء والقدر والتجوير والعدل وغير ذلك من الامور . وهذا الكتاب على صغره يعد خير كتبه الكاشفة عن حقيقة آرائه .

٤ — بداية المجتهد ونهاية المقتصد : في الفقه وهو كتاب يدل على طول باعه وتمام اطلاعه على المذاهب كلها .

رأيه في المعرفة :

ليس لابن رشد آراء خاصة بارزة في مبحث المعرفة ولكنه يشرح اقوال ارسطو ويؤيدها ويعتمد على منطق ارسطو اكثر مما يعتمد عليه ارسطو نفسه ويرى ان هذا المنطق يمهد السبيل امام معارفنا حتى ترتقي من الجزء المحسوس الى الحقيقة العليا المجردة التي

يعتقد ابن رشد ان الوصول الى معرفتها عسير على الفرد الواحد ممكن لطائفة من الناس لان كل موجود لا بد ان يعرفه ولو شخص واحد، ولو كنا لا نستطيع ان نعرف الحقيقة لكان عبثا ما تكنه قلوبنا من الشوق اليها . والسبيل الصحيح عند ابن رشد لمعرفة الحقيقة المطلقة هو النظر الفلسفي الخالص اما المعرفة الصوفية فلا يؤمن بها وان كان لا ينكر ان اماتة الشهوات قد تكون شرطاً في جلاء النظر العقلي كما هي الصحة شرط فيه ايضاً .

العقل والنفس : ويجاري ابن رشد ارسطو في آرائه بشأن العقل وقوى النفس ولكنه يشرحها ويزيد عليها فيقسم العقل الى نوعين : (العقل الانساني) في الشخص وهو في نظره عبارة عن قوة الاستعداد القائم بالانسان لتلقي المعقولات . (والعقل الفعال) ويريد به العقل الحقيقي الازلي الخارج عن الانسان ويعني بهذا عقل الانسان بوصف كونه جنسا اما العقل الشخصي فهو الاستعداد لا غير وانما يصير عقلا بالفعل عندما يتلقى الصور من العقل الفعال . ومن هنا اتهم ابن رشد بانه قائل بوحدة العقول البشرية وانكار الشخصية الانسانية وما يستلزم ذلك من انكار خلودها وخلود الروح .

والذي استطعت فهمه : ان ابن رشد خلط بين مذهب ارسطو وبين المثالية الافلاطونية فاخترع لنا عقلا فعالا جعله بين الله والانسان فاخذ من ارسطو ان العقل الانساني ليس شيئاً سوى قوة الاستعداد لتلقي المعقولات وان النفس ليست شيئا سوى وظيفة الجسم ولا وجود لها إلا به واخذ من الافلاطونية ان هنالك عقلا

عاماً مستقلا اعتبره عقـــل الجنس البشري فانتهى رأيه في العقـل والنفس الى اعتبار الشخصية غير موجودة لانه اذا فني الجسم جسم الانسان ولم يكن له عقل ولا نفس خاصّين بـــه لم يبق له وجود مطلقا لا بالجسم ولا بالروح . ومن هنا يظهر لك ان ابن رشد كان غامضا في تحديد معنى النفس والعقل وغموضه جاء من اعتماده عـــلى ارسطو فانه لم يشأ ان يقـــول كأفلاطون ان النفس جوهر غير الجسد بل تابع ارسطو على انها وظيفة للجسم تـدوم بدوامه وتفنى بفنائه ولكنه ابى ان يؤمن بهذا الرأي على عـلاته لانه لم ير الجسد المادي وحـده صالحا لتكوين هــذه القوى التي تنسب الى النفس فابتكر عقلا انسانياً عاماً مستقلا جعله مصدراً لألقاء الصور العقلية الى الجسد الذي فيه قوة التلقي وانما جعله منفصلا لانه لم يعقل وجود الاتصال بين العقل والجسد ولم يشـأ ان يجعل الصور العقلية صادرة عن الله تعالى وفي غمرة هذه الحيرة ابتكر (العقل الفعـــال) . ومن عرف آراء المتقدمين والمتأخرين في ماهية النفس والعقل وكيفية الاتصال بين النفس والجسد رأى منهم جميعاً مثل هذه الحيرة .

٧) رأيه في الوجود :

يقول ابن رشد بوجود الله تعالى وبانه الاله الواحد الخالق العليم الحكيم القـــادر المريد المتصف بكل صفـــات الكمال المنزه عن كل صفـــات النقصـــان وان العـــالم مخلوق له سبحانه وتعالى .

وقد فهم الناس من بعض اقواله انه يجاري ارسطو في جميـع ما يقوله عن قدم العالم ولكن الحق الذي لا ريب فيـه انه لا يجاريه

ولا يعقل ان يجاريه عن يقين وايمان بصحة كلامه عن قدم العـــالم ولكن ابن رشد كان له موقفان : موقف الشارح لاقوال ارسطو وموقف المتكلم عن رأي نفسه . اما الموقف الاول فكان عمله فيه عبارة عن ذكر كلام ارسطو وشرحه ايضاحا وتبيانا لما يريده ارسطو من غير ان يؤيد الرأي او يرده وربما كان عنده هذا الشرح مأخوذا به لفرط ما كان يكنه للمعلم الاول من الثقة والحرمة والتقديس . اما الموقف الثاني فقد كان فيـه ناضج الرأي ولكنه كان مقسم الهوى بين عقل سليم لا يذعن لفكرة القدم، وايمان لا يرضى بها ، واحترام للفيلسوف الذي يجل في نظره عن الخطأ، وانتصار لنفسه في مواقف الجدل والمناظرة فنتج عن ذلك كله انه جنح الى تأويل كلام ارسطو واعتبار الخلاف على قدم العالم وحدوثه بين المتكلمين من الاشاعرة وبين الفلاسفة المتقدمين راجعاً الى الاختلاف في التسمية . واليك خلاصة ما يقوله في كتابه فصل المقال : (واما مسألة قدم العـــالم وحدوثه فان الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الاشـــاعرة وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً الى الاختـــلاف في التسمية عند بعض القدماء وذلك انهم اتفقوا ان ههنـا ثلاثة اصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين . فاتفقوا في تسـمية الطرفين واختلفوا في الواسطة . فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غـــيره وعن شيء غيره اعني عن فاعل ومن مادة .

والزمان متقـــدم عليه اعني على وجوده ... فهـــذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعريين على تسميته محدثا.

واما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان وهذا ايضاً اتفق الجميع من الطرفين على تسميته قديما. وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له. أما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء اعني عن فاعل فهذا الموجود الاخير الامر فيه بيّن. انه قد اخذ شبهاً من الموجود الكائن الحقيقي ومن الموجود القديم فمن غلب عليه ما فيه من شيء قديم سماه قديما ومن غلب عليه ما فيه من شيء محدث سماه محدثا وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة).

وبعد هذا يجد ابن رشد في بعض آيات القرآن ما يجعله دليلا على ان خلق هذا العالم بصورته الحاضرة كان من وجود قبل هذا الوجود فيقول: (ان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم انه محدث بالحقيقة وان نفس الوجود والزمن مستمد من الطرفين اعني غير منقطع وذلك ان قوله تعالى: (وهو الذي خلق السماوات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء) يقتضي بظاهره وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء. وقوله تعالى: (ثم استوى الى السماء وهي دخان) يقتضي بالظاهر ان السماوات خلقت من شيء).

وكأن ابن رشد يشعر بما في هذا التأويل من ضعف؛ لانه لا يحل

الاشكال وتبقى المادة الاولى مفتقرة الى خالق يوجدها من العدم ؛ فيعود كما عاد غيره من عظماء الحكماء الى الاعتراف بعجز العقل عن تصور الوجود بعد العدم المطلق فيعتذر على الفلاسفة المتقدمين حيث يقول : (ان المختلفين في هذه المسائل العويصة اما مصيبون مأجورون واما مخطئون معذورون فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم بالنفس هو شيء اضطراري لا اختياري اعني انه ليس لنا ان لا نصدق او نصدق كما لنا ان نقوم او لا نقوم . ولهذا كان من شرط التكليف الاختيار . فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له اذا كان من اهل العلم معذور) .

وفي كتاب التهافت يشير الى هذا العجز الذي يعتري العقول في تصور كيفية الخلق من العدم حيث يقول (وهذه المعرفة اي معرفة ان العالم مخلوق لله تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف مبدأ خلق هذه الاجسام اعني السماوية و كيف ارتباط سائر الآمرين بالآمر الاول او لم يعلم . انه لا شك انها لو كانت موجودة من ذاتها اعني قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها ان لا تأتمر بامر واحد منها وان لا تطيعه) .

وهكذا نرى ان اقوال ابن رشد في مسالة قدم العالم وحدوثه على ما تنطوي عليه من جدل لفظي وتأويل لرأي ارسطو تنطق من حيث النتيجة بان العالم بمادته الحاضرة وبمادته القديمة مخلوق

لله تعـــالى .

وبعد ان انتهينا من بيان كلامه في قدم العالم وحدوثه نعود بك الى الادلة التي يستدل بها على وجود الله تعالى .

دليل العناية والاختراع :

يخالف ابن رشد الفلاسفة والاشاعرة في طريقة استدلالهم على وجود الله تعالى بدليل حدوث العالم . ويقول ان هذه الطريقة فضلا عن كونها عويصة فهي غير برهانيـــة ولا مفضية بيقين الى وجود الباري وانها تشوش الذهن وتستدعي تلك الاشكالات والاسئلة عن كيفية بقاء العالم بلا خلق مع وجود القدرة الالهية على الخلق وعن وجه ترجيح الخلق في وقت دون . اخر ويرى ان ردود المتكلمين القائلة بان فعل الحادث كان بارادة قديمة لا ينجي من هذا المأزق ، ولو كلف الجمهور معرفة هذه الاشكالات والرد عليها لكان تكليفه من باب تكليف ما لا يطاق . وينتهي ابن رشـد بعد بحث طويل الى تفضيل الطريقة التي سلكها القرآن في اقامة البرهان على وجوده تعالى لانها الطريقة التي تصلح لجميع الناس . وهي تنحصر في جنسين : احدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان ويسميه ابن رشد (دليل العناية) والثاني ما يظهر من اختراع في جوامد الاشياء الموجودات كاختراع الحيـــاة من الجماد والادراكات الحسية والعقلية ويسميه (دليل الاختراع) ويرى ابن رشد ان كلا الامرين يدل على وجود الله تعالى لان خلق هذه الاشياء على صورتها لا يمكن ان يجري بطريق الاتفاق ولا بد له من فاعل حكيم . وهنا يستشهد بكثير

من الآيات القرآنية التي تنطوي على الاستدلال بهذين الدليلين .

ولا بد انك لاحظت ان ابن رشد كان في استصعابه على العقول تفهم دليل الحدوث يشير الى نفس الصعوبة التي اشار اليها (كانْت) في كلامه الذي نقلنا لك بعضه عند الكلام عن الغزالي . ولكنه يأتي بادلة هي عندي اقوى واوضح واسهل من دليل الحدوث . فهل بقي عندك بعد هذا ريب بايمان الرجل بالله تعالى ؟

رأيه في كيفية الخلق :

٢ ينكر ابن رشد ان يكون خلق الله للعالم حاصلا عن طريق الطبع بلا ارادة ولا اختيار بل ينكر ان يكون هذا رأي الفلاسفة ويفسر ما روي عنهم بمعنى اخر حيث يقول في رده على الغزالي : اما قوله عن الفلاسفة انهم يرون ان ما يصدر عن البـــاري تعالى يصدر عن طريق الطبع فقول باطـل عليهم . والذي يرونه في الحقيقة ان صدور الموجودات هو بجهة اعلى واشرف من الطبيعـة والارادة الانسانية ولا يعلم تلك الجهة الا هو سبحانه . والبرهان على انه مريد

انه عالم بالضدين فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين معا وذلك مستحيل فوجب ان يكون فعله احد الضدين باختيار .

ويسمو ابن رشد في تفكيره ويترفع عن ترهات الفلاسفة القائلين بمراتب الصدر الزاعمين بان الواحد لا يصدر عنه الا واحـــد المخترعين للعقول الخلاقة بالتعقل فينكر هـــذه المزاعم ويوضح انها ليست من رأي ارسطو وينسبها الى الفارابي وابن سينا حيث يقول في تهافت التهافت ما خلاصته :

ان القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء ثم اختلفوا فيها لما حققوا ان المبدأ الاول يجب ان يكون واحدا . واما المشهور اليوم فهو ان الواحد الاول صدر عنه صدورا اول جميع الموجودات المتغيرة . واما الفلاسفة من اهل الاسلام كابي نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم ان الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد وان الفاعل الواحد لا يكون منه الا مفعول واحد وكان الاول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه بما اضطرهم الامر ان لا يجعلوا الاول هو محرك الحركة فقالوا ان الاول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الاعظم وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك الفلك الثاني وهذا شيء لا يعرفه القوم اي الفلاسفة وانما الذي عندهم ان للمباديء من المبدأ الاول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام . وبعد ان يشرح ابن رشد مذهب ارسطو يقول (ان هنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات وحدتها وكثرتها) .

وهكذا يعتبر ابن رشد كما اعتبر الغزالي من قبله ان مراتب الصدور والعقول الخلاقة هي خيالات وتخليطات لا صحة لها وينسبها الى الفارابي وابن سينا كانه لا يعلم مصدرها الاول في الافلاطونية الحديثة .

رأيه في علم الله بالجزئيات :

لا تحقيق فيما نسب لابن رشد من مجاراة بعض الفلاسفة القائلين بان الله تعالى لا يعلم الجزئيات . لانه لا ينبغي للمنصف ان يتمسك بما يوهم من اقواله انه على رأي هؤلاء المنكرين ويترك النتيجة

المفهومة من تلك الاقوال . نعم ان الرجل يميل في هذه الناحية الى رأي الفلاسفة القائلين بان علم الله بالعالم من نوع العلم الكلي ولا يتناول الجزئيات ولكنه يريد بذلك ان ينفي ويبطل جواز القياس والتشبيه بين علمنا نحن بالجزئيات وعلم الله تعالى بها . فكانه يقول ان الله لا يعلم الجزئيات على النحو الذي نعلمها به نحن . لذلك يقول في كتابه (فصل المقال) : (علمنا معلول للمعلوم فهو محدث بحدوثه ويتغير بتغيره وعلم الله بالوجود على مقابل ذلك فانه علة للمعلول الذي هو الوجود فمن شبه العلمين احدهما بالاخر فقد جعل ذوات المتقابلات واحدة وذلك غاية الجهل) . ويردد مثل هذا القول في التهافت عند الرد على الغزالي وينكر ان يكون نفي علم الله بالجزئيات من رأي الفلاسفة ويوافق الغزالي على قوله ان الانواع والاجناس كثيرة عديدة فلم لم يوجب تعددهـا تعددا في علم الله اذا كان العلم بالجزئيات يوجبه ، فيقول ابن رشد في ذلك : (وقوله اي الغزالي ان تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ولذلك لا قدمون من الفلاسفة لا يصفون علم الله بالموجودات لا بكلي ولا الجزئي وذلك ان العلم الذي هذه الامور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول والعقل الاول هو فاعل محض وعلة فلا يقاس علم الله على العلم الانساني) .

رأيه في قانون العلية :

يتمسك ابن رشد بقانون العلية المشاهد في الكون ويدافع عنه

دفاعا مجيدا . ولكنه مع ذلك يعترف بامرين الاول ان النواميس المشاهدة في الكون كلها متعلقة بقدرة الله تعالى .والثاني ان قانون العلية المشاهد لا يرتكز بذاته على ضرورة عقلية تقضي بوجوده ولكنه قانون استقر في عقولنا بحكم العادة والمشاهدة . لذلك تسمعه يقول في كتاب التهافت : (لا ينبغي ان يشك في ان هذه الموجودات قد يفعل بعضها ببعض ومن بعض وانها ليست مكتفية بانفسها في هذا بل بفاعل من خارج ،فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها ثم يقول : واما هل الافعال الصادرة عن موجود ضرورية الفعل او هي اكثرية فمطلوب يستحق الفحص عنه . فان الفعل والانفعال الواحد بين كل شيء من الموجودات انما يقع باضافة ما من الاضافات التي لا تتناهى ولذلك لا يقطع على النار اذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد ، لأنه لا يبعد ان يكون هنالك موجود يعوق تلك الاضافة مثل ما يقال في حجر الطلق . ولكنه يدافع عن قانون العلية كقانون مشاهد باطراد في مجال العمل فيقول في مكان اخر : والعقل ليس هو شيئاً اكثر من ادراكه الموجودات باسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعا ان ههنا اسبابا ومسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم فانه يلزم ان لا يكون ههنا شيء معلوم اصلا على حقيقته بل ان كان فمظنون ولا يكون ههنا برهان اصلا ...

وهكذا ترى ابن رشد يعتبر الاسباب متعلقة كلها بقدرة الله لان الاشياء في وجودها فضلا عن فعلها مفتقرة الى خلق الله ويعتبر ان قانون العلية ليس مما يستند الى ضرورة عقلية وانما يستند الى المشاهدة العادية المستمرة ولكنه يريد ان تبقى لقانون العليـــة حرمته بنظر العقل لان الشك في اطراده وعدم تخلفه يعطل الحياة العقلية ويوهن اسباب العلم وينفي المسؤولية ويناقض حكمة التكليف وهكذا نرى ان ابن وشد والغزالي يلتقيان عند نتيجة واحدة فالغزالي انما اراد ان ينفي اعتماد قانون العليـــة على ضرورة عقلية ليجعل خرقه جائزاً بحكم العقل ووافقه ابن رشد على عـدم وجود تلك الضرورة العقليه فانتهيا كلاهما الى حقيقة واحدة .

رأيه في البعث :

ابن رشد لا ينكر البعث ولكنه يزعم ان الاجسام تعود لمثل الحال التي كانت عليها في الدنيا لا هي بعينها . وينكر على الغزالي ما اتهم به الفلاسفة من نفى البعث والحساب ويقول ان هذا شيء ما وجد لواحد ممن تقـــدم فيه قول ويبين ان الفلاسفة مجمعون على احترام الشرائع وان قضية عود الاجسام بعينها ليست من اصول الدين حتى يعد منكرها كافراً وان الغزالي نفسه يجوز ان تعود بعينها او من مادة استؤنف خلقها .

واما ما نسب الى ابن رشد من انكار الحساب والثواب والعقاب اصلا فلا صحة له ولكن في اقواله ما يشير الى شكه في صفة النعيم والعذاب هل هما روحانيان ام جسديان وفي ذلك يقول : ان الشرائع اتفقت على بقاء النفوس بعد الموت وعلى انها تسعد بالنعيم او تشقى

بالعذاب وان هذه الشرائع اختلفت في تمثيل حالتي النعيم والعذاب فمنها ما لم يمثله ومنها ما مثله بالاوصاف والمشاهدة كما ورد في الشريعة المحمدية وهو لأحد سببين : اما لان صاحب الشريعة عرف بالوحي ما لم يعرفه غيره من اصحاب الشرائع الذين مثلوا الحياة الآخرة بالوجود الروحاني واما لاعتبار الشارع ان التمثيل بالمحسوسات اشد تفهيما للجمهور وتحريكا له .

هذا قوله وهو الذي يخرج فيه عما عرفت عنه من عقل سليم وتفكير صحيح لانه ان كان يعنى بقوله (الشارع) نفس الرسول صلى الله عليه وسلم يكون كلامه ضربا من الالحاد لانه ينسب الى الصادق الامين اختراع الاخبار عن لسان ربه وان كان يعني بالشارع منزل الكتاب يكون كلامه من باب التأويل الذي فيه جرأة على الله بلا موجب فانما يجوز التاويل بل يجب على رأي ابن رشد وعلى رأي المحققين من اهل العلم عندما يتعارض النص مع حكم عقلي ضروري قاطع وليس ههنا شيء من ذلك ابدا عند من سبق منه الاعتراف بوجود الله وقدرته وكونه الباريء المصور للاشياء في بدء وجودها من العدم ، واعادة الخلق اهون عليه سبحانه وقد اخبرنا جل جلاله بحصول هذه الاعادة بكلام صريح فأي داع للشك في صورة النعيم والعذاب او تأويلها ما دام العقل لا يحكم باستحالتها والقدرة لا تضيق عنها والوحي الصادق قد نزل بها ووصفها وصفا صريحا لا لبس فيه ولا ابهام !؟؟

ابن خلدون

٧٣٢ — ٨٠٨ هـ

حياته :

هو عبد الرحمن بن محمد الشهير بابن خلدون نسبة لجده الاعلى ، من اكابر العلماء المتبحرين ومن اعظم الفلاسفة الاجتماعيين .

ولد في تونس من اسرة عربية شغلت عدة مناصب في بلاد بني حفص ودرس على ابيه مبادىء العلوم والفقه وحفظ القرآن ثم توفر على درس السنة وعلوم الدين والمنطق والكلام والفلسفة فما بلغ العشرين من عمره حتى ضرب بسهم وافر من جميع هذه العلوم . ولما مات ابوه شغل منصباً في بلاط السلطان ولكنه استصغره على نفسه فرحل الى فاس والتحق بخدمة سلطانها ، وكانت نفسه تطمح الى الوزارة فاشترك في مؤامرة انتهت به الى السجن فقضى فيه ثلاثة اعوام ثم نزح الى غرناطة والتحق بخدمة سلطانها وصارت له عنده حظوة . ثم عاد الى افريقيا وولي منصب الوزارة عند حاكم (بجاية) وما زال نجمه في المناصب السياسية يلمع تارة ويخبو اخرى ما بين افريقيا والاندلس حتى مل حياة السياسة ومال الى العزلة وانصرف الى التأليف . ثم بدا له السفر الى مصر واشتغل بالتدريس في الازهر والمدرسة الكاملية وعرف فضله فولي قضاء المالكية وبعد مدة عزل عنه ونكب بغرق اسرته في البحر وهي آتية اليه من تونس . ثم رد الى القضاء وعزل منه وكان تكرر هذا العزل بدسائس اقرانه وحساده من العلماء والقضاة وتوفي في سنة ٨٠٨

وهو في منصب القضاء .

واذا كان حظ ابن خلدون من عرض الدنيا الزائل قليلا شأن اكابر العلماء ، كما قرره هو في المقدمة ، فان حظه من المجد الذي لا يزول عظيم جدا وكفاه قدرا وذكراً بل كفى العرب به عزاً وفخراً انه اول من وضع فلسفة الاجتماع والتاريخ على اسس علمية صحيحة لا تزال موضع الاعجاب والاجلال عند علماء الغرب والشرق حتى يومنا هذا .

مؤلفاته :

يقولون ان ابن خلدون الف كتباً كثيرة في علوم مختلفة ولكن الذي وصل الينا من مؤلفاته هو تاريخه الكبير المسمى (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر) وفيه مقدمته العظيمة المعروفة (بمقدمة ابن خلدون) التي كادت لشهرتها عند الناس تعد كتابا مستقلا وما هي في الحقيقة سوى القسم الاول من كتاب التاريخ . ذلك ان ابن خلدون قسم تاريخه الى ثلاثة كتب :

الكتاب الاول — في العمران وما يعرض له من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والاسباب . وهذا هو الجزء الذي اطلق عليه الناس اسم المقدمة .

الكتاب الثاني — في اخبار العرب ومن عاصرهم من الامم .

الكتاب الثالث — في اخبار البربر .

اما هذان الكتابان اللذان فيهما التاريخ فلا يمتازان عن كتب

التاريخ الاخرى الا في امرين : الاول انه عدل فيهما عن منهج المتقدمين فلم يذكر الحوادث على ترتيب السنين بل قسم الكتاب الى فصول تكلم فيها عن تاريخ كل دولة ، والامر الثاني — صدق المعلومات التي ذكرها عن شمالي افريقيا الذي عاش فيه اما فيما عدا هذين الامرين فتاريخ ابن خلدون لا يختلف عن كتب التاريخ الاخرى وهذا ما يدعو الى العجب لان ابن خلدون لم يعمل فيه بالقواعد التي وضعها في المقدمة وجعلها اساسا لدراسة التاريخ لذلك نجد في تاريخه كثيرا من الاغلاط التي جاءت في التواريخ الاخرى فكانه بعد ان وضع المقدمة لم يتسع له الوقت لتطبيق قواعدها على جميع الحوادث المروية .

مقدمة ابن خلدون :

ولما كانت المقدمـــة هي التي تنطوي على فلسفته في الاجتماع والتاريخ فقد رأيت قبل ان اشرح لك هـــذه الفلسفة ان ازودك بعرض سريع عنها لتكون ملماً بمواضيعها الماما اجمالياً يساعدك على تفهم فلسفته .

عرض سريع لمباحث المقدمة :

١ — يبدأ ابن خلدون بذكر فضل علم التاريخ واحتياج المؤرخ الى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت وعلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب ليقارن الحاضر بالماضي ويعلل المتفق والمختلف ويقف على اغلاط الرواة والنقلة ويحـــذر من اكاذيبهم .

٢ ـ ثم يعقد فصلا يتكلم فيه عن اغلاط المؤرخين فيردها الى ثلاثة اسباب : كذب الرواة والثقة بالناقلين والجهل بطبائع الاحوال في العمران .

ثم يجعل الكتاب على ستة فصول :

الفصل الاول ـ يتكلم فيه عن العمران البشري على الجملة فيبين ان الاجتماع ضروري البشر ويفتقر الى وازع ، ثم يبين تأثير الاقليم والبيئة على تقدم العمران وتأخره ويستطرد عند ذكر كثرة الاغذية وسوء اثرها الى ذكر اصناف المدركين للغيب بالفطرة او بالرياضة فيتكلم عن النبوة والوحي والكهانة والرؤيا والعرافين والمنجمين والمتصوفين بكلام طويل لا طائل تحتـه سوى قوله ان الغيب لا يدرك بالصناعة .

الفصل الثاني ـ يتكلم فيه عن العمران البدوي فيذكر ان الاجتماع اول ما يبدأ في البداوة ثم تكون القرى والمدن. ويذكر خلال اهل البدو وانهم اقرب الى الفطرة والخير والسلامة والشجاعة من اهل الحضر ويعرض لذكر (العصبية) ويبين اسبابها واواصرها من النسب والولاء والحلف وما تستلزمه من المناصرة والقـوة ويسهب في الكلام عنها حتى يتوصل الى بيان غايتها التي تجري اليها وهي (الملْك) .

ثم يعرض لطبائع الملك ولوازمه من الخلال الطيبة الحميدة وعوائقه من الاستبـداد والترف والظلم ويستطرد لذكر ما يعتري الامم المغلوبة اذا صارت في ملك غيرهـا من الذل والاستكانة للغالب والتقليد له والانحلال والذوبان والفناء السريع .

الفصل الثالث ـ يتكلم فيه عن الدول عامة والملك والخلافة فيبين كيف تقوم الدولة على العصبية وتعظم وتحفظ بالدين ـ ثم يعود لذكر طبائع الملك وهي الانفراد بالمجد والترف والدعة وما لهذه الطبائع من اثر في هرم الدولة . ويبين ان الدولة لها عمر محدود كالاشخاص وانها لا تعدو ثلاثة اجيال : جيل البداوة والبسالة والتغلب وجيل بين البداوة والحضارة وجيل ثالث ينسى اخلاق البداوة وينغمس في ترف الحضارة وهو نهاية الدولة . ثم يتكلم عن الخلافة والبيعة وولاية العهد والخطط الدينية ومراتب الملك وشاراته .

ثم يتكلم عن الحروب ومذاهب الامم فيها .

ثم يعقد فصلا هاما عن الجباية وسبب قلتها وكثرتها والمكوس واسباب ضربها في اخر الدولة ويتكلم عن اشتغال السلطان بالتجارة واثر كل ذلك في هرم الدولة وانقراضها ثم يعقد فصلا عن الظلم واثره في تخريب العمران. ثم يلخص اسباب هرم الدولة واهمها الاستبداد والترف والظلم لان الدولة انما تقوم على القوة الحربية وهي (بالعصبية والجند والمال) وتلك الادواء الثلاثة تضعف العصبية والجند وتضعف المال فتسقط هيبة الدولة ويناوئها اعداؤها من الداخل والخارج .

ثم يذكر احتياج العمران الى سياسة ينتظم بها امره ويبين انواع السياسات الشرعية والعقلية والمدنية التي هي في عرف الحكماء الاقدمين (سياسة المدينة الفاضلة) ويستشهد بكتاب طاهر بن الحسين لولده عبدالله لما فيه من المواعظ القيمة في سياسة الدولة ويستطرد في اخر الفصل الى ذكر المهدي ويعود لذكر المستقبل وولع الناس بمعرفته من طريق التنجيم والرمل والمندل والملاحم والجفر ويكذب

كل ذلك .

الفصل الرابع ـ يتكلم فيه عن المدن والامصار وتأسيسها وسبب نموها وتعاظمها وما يجب ان يراعى فيها ويذكر المباني العظيمة وقلتها عند الامم الاسلامية وسبب ذلك .

ثم يعقد فصلا هاما جدا يبين فيه ان الحضارة هي غاية العمران ونهاية عمره ومؤذنة بفساده ويشرح اسباب ذلك .

الفصل الخامس ـ يتكلم فيه عن الرزق وحقيقة الكسب وانه قيمة الاعمال البشرية ويبين اثر الجاه في تحصيل الغنى واثر الخنوع والتملق ونفعهما في بلوغ المناصب وتحصيل الثروة .

ثم يتكلم عن امهات الصنائع باسلوب من السهل الممتنع قل ان يجاريه فيه احد

الفصل السادس ـ يتكلم فيه عن العلوم فلا يترك علماً من علوم زمانه الا ويخصه بكلمة قيمة فيذكر علوم الدين من القرآن والتفسير والقرآن وعلوم الحديث والفقه واصوله والفرائض وعلم الكلام وعلم التصوف وعلم تعبير الرؤيا . ثم يذكر العلوم العقلية فيتكلم عن الهندسة والحساب والموسيقى وعلم الهياة والمنطق والطبيعيات والطب والالهيات والسحر والطلّسمات واسرار الحروف والزايرجه والكيمياء والفلسفة والتنجيم ببيان يدل على علم غزير وفضل كبير .

ثم يعقد فصولا عن كيفية التعليم ويذكر بالمناسبة عجز العلماء وبعدهم عن السياسة ومذاهبها ثم يتكلم عن علوم اللسان العربي وهي النحو واللغة والبيان والادب والشعر وهنا تنتهي المقدمة . .

فلسفة ابن خلدون :

بعد ان لخصت لك مباحث المقدمة اصبح بامكاني ان اجمل لك فلسفة ابن خلدون الاجتماعية والتاريخية بعبارة واحـــدة وهي : (ان ابن خلدون ادرك ان للعمران والمجتمع طبائع ونواميس يعمل بعضها ببعض وان احوال العالم تجري على مقتضى هـــذه الطبائع والنواميس في ظل قانون السببية الذي تخضع له الاحوال الطبيعية.

هذه هي فلسفة ابن خلدون واذا عدت الى مراجعـة مباحث المقدمة ظهرت لك الخطوات العقلية التي خطاها في طريق الوصول الى هذه الفلسفة. فقد اراد هذا المفكر العظيم ان يضع تاريخه واراد قبل وضعه ان يبين كيف يجب ان يكتب التـاريخ . وكان من الطبيعي ان يسلمه البحث الى بيان اغلاط المؤرخين ومنشئها . فلما عددها وجد اعظمها اثراً هو (جهل المؤرخين بطبـائع الاحوال في العمران) ومن هنا اوصله البحث الدقيق والغوص العميق الى القول بان للمجتمع طبائع ونواميس خاصة يفعل بعضهـا في بعض وان احواله واحداثه تجري على مقتضى هذه النواميس وتخضع لنفس قانون السببية الذي تخضع له كل الظواهر الطبيعية في الكون .
وبعد وضع هذا الاساس كان لا بد له من ان يبين اهم ما يراه من طبائع العمران ونواميسه التي تؤثر في سـير المجتمع وتطوره . فلما بينها تم له وضع (علم الاجتماع) بموضوعه ومسائله ، كما قال، بشكل منظم لم يسبقه اليه احد .

اذا عرفت كل هذا ارتسمت لك خطوط المباحث الكبرى في

المقدمة وعرفت ان ما سواهـــا من الفصول والاستطرادات تابــع لها ومتفرع عنها ومتمم لمقاصدها . وهذه المباحث الكبرى هي :

١ — بيان منشأ الاغلاط التاريخية .

٢ — بيان قانون السببية الذي تخضع له حركة المجتمع .

٣ — بيان طبائع العمران ونواميسه الاجتماعية .

المبحث الأول – الأغلاط التاريخية :

يرى ابن خلدون ان منشأ الاغلاط عنـــد المؤرخين يرجع الى ثلاثة اسباب رئيسية :

أ — الكذب

ب — الثقة بالناقلين .

ج — الجهل بطبائع الاحوال في العمران .

اما الكذب فيقول ان منه ما سببه الجهل بالمقاصد ومنه ما سببه التشيع للآراء والمذاهب لان النفس اذا كانت على حال الاعتدال اعطت الخبر حقه من التمحيص والنظر حتى يتبين صدقه من كذبه واذا خامرها تشيع لرأي او نحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لاول وهلة . ومن الكذب ما سببه ميل النـــاس الى التقرب من اهل المناصب والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال واشاعة الذكر لان النفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون الى الدنيا واسبابها من جاه وثروة فيكون من اولئك الثناء ومن هؤلاء العطاء. اما ثقة المؤرخين بالناقلين والرواة فمنشأها حسن الظن بهم وتوهم الصدق فيهم وترك تمحيصهم على طريقة الجرح والتعـديل المتبعة في تمحيص رواة الحديث ولو اتبع ذلك في رواة الاخبار الهامة لخلت كتب التاريخ

من كثير من الاغاليط والاكاذيب .

واما الجهل بطبائع الاحوال في العمران فهو اهم الاسباب عنده كما علمت لانه المعيار الاعظم في تحقيق الاخبار والقانون الاول لتمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب . وهو غرضه الاول من تأليف هذا الكتاب اي المقدمة وهو في الحقيقة الشيء المبتكر لان السببين الاولين ليسا بالشيء الذي لم يسبقه اليه سابق فقد كان الناس وما زالوا يتطلبون العدالة في الرواة ويطالبون المؤرخين بعدم التشيع اما هذا الاصل الثالث وهو التمحيص بمعرفة طبائع العمران فهو ما لم يخطر على بال احد قبل ابن خلدون وعنه يقول : (وهو احسن الوجوه واوثقها في تمييز الاخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ولا يُرجع الى تعديل الرواة حتى يُعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع واما اذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح) .

المبحث الثاني : قانون السببية :

يقول ابن خلدون ان كل حادث من الحوادث (ذاتا) كان او (فعلا) لا بد له من (طبيعة) تخصه في ذاته وفيما يعرض له من احواله وكما ان حوادث الكون الطبيعية تسير بمقتضى طبائع ونواميس خاصة يفعل بعضها ببعض على اساس قانون السببية فان احوال المجتمع وحوادثه تسير كذلك على طبائع ونواميس خاصة تخضع لنفس قانون السببية الذي تخضع له الظواهر الطبيعية . فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من

الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه وان نلاحظ وندرك تفاعل هـــذه الطبائع الاجتماعية في ظل قانون السببية واذا فعلنا ذلك عرفنا الحق من الباطل بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. هذه خلاصة رأيه وعلى اساسه وضع فلسفته الاجتماعية والتاريخية وسبق بها من تقدمه من الفلاسفة فقد كان للحكماء قبله كلام في فلسفة الاجتماع ولكنه عبارة عن نظرات عامة متفرقة جاءت في غضون كلامهم عن الســـياسة المدنية واما ابن خلدون فهو اول من اتخذ من المجتمع البشري العام موضوعا لعلم مستقل مبتكر حدد فيه بعض طبائع المجتمع وكشف عن اسرار تفاعلها على اســـاس قانون السببية بشكل علم منظم ذي موضوع ومسائل وقواعد. والى هذا السبق يشير بقوله (وكأن هـــذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد اخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أم عقلياً . واعلم ان الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفـائدة أعثر عليـــه البحث وأدى اليه الغوص ... فكأنه علم مستحدث النشأة ...)

المبحث الثالث في طبائع العمران :

من الرجوع الى تلخيص المقدمة تستطيع ان تعرف طبـــائع العمران التي اكتشفها ابن خلدون وادرك بثاقب نظره انها نواميس اجتماعية ثابتة يفعل بعضها في بعض وتؤثر في سـير المجتمع وتطوره واليك اهم طبائع العمران التي تكلم فيها :

١ ـ ان للاقليم اثره في تطور المجتمع .

٢ ـ ان للبيئة الارضية اثرها في تطور المجتمع .

٣ ـ ان للدين اثره في تطور المجتمع .

٤ ـ ان الاجتماع الانساني امر طبيعي وضروري .

٥ ـ ان المجتمع محتاج بالضرورة الى وازع .

٦ ـ ان البداوة اول ادوار المجتمع .

٧ ـ ان اهل البداوة اقرب للفطرة والسلامة والخير والشجاعة

٨ ـ ان الملك والدولة العامة انما يحصل بالقبيل والعصبية .

٩ ـ ان الخلال الطيبة من لوازم بقاء الملك .

١٠ ـ ان من طبيعة الملك الاستبداد .

١١ ـ ان الاستبداد من اسباب هرم الدولة .

١٢ ـ ان الترف والدعة من اسباب هرم الدولة .

١٣ ـ ان الظلم مؤذن بخراب العمران وزوال الدولة .

١٤ ـ ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع .

١٥ ـ ان المغلوب مولع بتقليد الغالب .

١٦ ـ ان الامة اذا صارت في ملك غيرها اسرع اليها الفناء .

١٧ ـ ان الحضارة هي غاية العمران ونهاية عمره .

هذه اهم الطبائع والنواميس الاجتماعية التي ذكرها ابن خلدون وهنالك طبائع اخرى ملحقة بها ومنطوية تحتها لم ار لزوما لذكرها لانها ليست عامة وبعضها خاص بالعرب . وسنخصها بكلمة تأتي بعد .

هذه الطبائع التي ذكرها منها ما هو آت من خارج المجتمع ومنها ما هو آت من ذات المجتمع . اما التي هي من خارج المجتمع فهي ما يأتي

من الاقليم والبيئـــة والدين واما بقية الطبائع فهي آتية من ذات المجتمع وها اننا نشرح كل طبيعة منها بكلمة موجزة :

١ ـ اثر الاقليم في تطور المجتمع :

يقول ابن خلدون ان للاقليم اثره في الاجسام والالوان والعقول والاخلاق والصحة والمرض والنشاط والكسل ولذلك كانت الاقاليم المعتـــدلة وما جاورها محلا للعمران لأن سكانها اعدل اجساما والوانا واخلاقا وعقولا حتى النبوات انما توجد في الاكثر فيها لان الله يختار لرسالته انسانا من اكمل النوع في خلقه وخلقه . وبهذه المناسبة يستطرد لذكر السواد في الزنوج ويبين انه اثر من آثار الاقليم لا من آثار الخرافة القائلة بانهم اسودوا بسواد ابيهم حام الذي انقلب اسود بدعوة ابيه نوح عليه ويستطرد لذكر اخلاق السودان وخفتهم وميلهم الى الطرب خلافا لاهل الاقاليم الباردة الذين تغلب عليهم الرصانة والرزانة والحذر وبعد النظر في العواقب ويعلل ذلك تعليلا تافها بان الروح الحيواني ينتشر ويتفشى بسبب الحر فيحدث الطيش والخفة او المرح ويرد رأي جالينوس الذي يعلل ذلك كله باختلاف الادمغة والعقول .

٢ — اثر البيئة الارضية في تطور المجتمع :

يقول ابن خلدون ليست كل الاقاليم المعتدلة مخصبة بل منهـــا المخصب والمجدب ولخصب الارض وجدبها اثر عظيم في تطور المجتمع فكان البلاد المجدبة الذين يكتفون على الغـــالب بالالبان اصفى واقوى ابدانا وعقولا واخلاقاً واشد صبراً وشـــجاعة ومقـاومة للأمراض والمجاعات . وعلة ذلك عنده ان الاكثار من الاغـــذية

الدسمة واللحوم والشحوم يولد في الجسم فضـلات ورطوبات وعفونات تضخم الجسد وتورثه قبح الشكل وبلادة العقل والخمول والجبن وقلة الصبر على المكاره والعجز عن مدافعة الامراض وتحمل المجاعـات وكل ذلك له اثره في تقدم الامة وتأخرهـا وظفرها وخذلانها في تنازع البقاء مع الامم .

٣ — اثر الدين في تطور المجتمع :

يقول ابن خلدون ان الدعوة الدينية في الدولة تزيدها قوة بل تبقي على قوتها لان الملك انما يتم بالعصبية واجتماع القلوب وتآلفها ولكن من طبيعة الملك ان ينتهي الى الاستبداد وتفرق القلوب فاذا اجتمعت القلوب على الدين وانصرفت الى الحق واعرضت عن الدنيا وباطلها واقبلت على الله توحدت غايتها وضعف التنافس وقل الخلاف وتم التعـاون وحصل التغلب على امم فرقت كلمتها الاهواء ولم يجمعها الدين الحق فآل امرها الى الهزيمة ويضرب لذلك مثلا بالعرب على قلتهم وضعفهم في صدر الاسلام مع الفرس على كثرتهم وقوتهم .

٤ — الاجتماع الانساني طبيعي وضروري :

يقول ابن خلدون ان الاجتماع الانساني امر طبيعي وضروري للبشر لا يكمل وجودهم ولا يستمر بقاؤهم الا به لان الله خلق الانسان محتاجا للغذاء مفتقرا للدفاع عن نفسه اما الغـذاء فمقدرة الواحد قاصرة عن تحصيل حاجته منه ولو كان قوت يوم واحد من الحنطة مثلا لانه لا يحصل الا بعلاج كثير من زراعة وحصاد ودرس وطحن وعجن وخبز وكل هذا محتاج لآلات وادوات واعمـال عديدة لا يقوم بهـا الفرد الواحد . وكذلك الدفاع عن النفس

فالانسان لا يستطيعه الا بالتعاون لان حظه من القوة الجسدية اقل من كثير من الحيوانات وليس له الا الفكر واليد فاليد مهيأة للصنائع بقوة الفكر والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب عن الجوارح والواحد من الناس لا يستطيع مقاومة الحيوانات المفترسة بنفسه ولا يستطيع وحده ان يهيء الآلات الصالحة للدفاع لكثرتها وتنوع آلاتها واعمالها فلا بد له من التعاون مع ابناء جنسه وبغير هذا التعاون لا يحصل له غذاء ولا حفظ لذلك كان تعاونه واجتماعه لاجل هذا التعاون طبيعياً وضروريا .

٥ — احتياج المجتمع الى وازع :

بعد ان يبين ابن خلدون احتياج الانسان الى الاجتماع يبين حاجة المجتمع قل او كثر الموازع ويرى ذلك امرا طبيعياً وضروريا ايضا ويعني بالوازع الرئيس او الحاكم او الملك او أي نوع من الحكومة وفي هذا يقول : (ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررنا وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ... ولا بد ان يكون الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك . وقد تبين لك بهذا انه للانسان خاصة طبيعية لا بد لهم منها وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم كالنحل والجراد الا ان ذلك موجود لغير الانسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكر والسياسة .

٦ — ان البداوة اول ادوار المجتمع :

يقول ابن خلدون ان اجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منها وان البدو اقدم من الحضر وسابق عليه لان حياة البداوة تقوم على التعاون في الضروريات وهي الغذاء والدفاع اما حياة الحضر فتقوم على التعاون في الكماليات كالتوسع في البيوت واختطاط المدن والامصار والتأنق في المأكل والملبس ولا ريب ان الضروري مقدم على الكمالي ولذلك كان دور البداوة اسبق من الحضارة لان الضروري اصل والكمالي فرع ناشيء عنه .

٧ ـ ان اهل البداوة اقرب للفطرة والخير والشجاعة واقدر على التغلب:

يقول ابن خلدون ان النفوس اذا كانت على الفطرة كانت متهيأة لقبول ما يرد عليها من خير او شر فاذا سبق الخير حصلت لها ملكته وان سبق الشر تحكمت عوائده . واهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ والترف والاقبال على الدنيا والعكوف على الشهوات قد تلوثت نفوسهم بمذمومات الاخلاق والشرور اما اهل البدو فهم وان كانوا مقبلين على الدنيا مثل اهل الحضر فاقبالهم انما هو في الضروري لا في الترف والشهوات والملذات فهم اقرب الى الفطرة ويسهل علاجهم عن علاج الحضر . وكذلك شأنهم في الشجاعة فان اهل الحضر القوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا امرهم في المدافعة الى وليهم واستناموا الى الاسوار التي تحوطهم وتنزلوا منزلة النساء والولدان. اما اهل البدو فلتفردهم وبعدهم عن الحامية والاسوار صار البأس لهم خلقا والشجاعة سجية . ولذلك كان اهل البدو اقدر على التغلب

من سواهم .

٨ — انه الملك والدولة انما يحصل بالعصبية :

يقول ابن خلدون ان الملك لا يقوم الا بالعصبية في اول امره وان الغاية التي تجري اليهـا العصبية هي الملك . وذلك ان الملك منصب شريف يقع التنافس عليه وقل ان يسامه احد لصاحبه الا اذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي الى الحرب والقتال وهذا لا يكون الا بالعصبية حتى ينتهي الامر لانتصار قبيلة على اخرى فهذا اول الملك والدولة . ولكن اذا استقرت الدولة وتمهدت قـد تستغني عن العصبية فينسى الناس اولها ويحسبون انهـا تقوم بغير العصبية وهذا خطأ .

٩ _ انه الخلال الطيبة من لوازم بقاء الملك :

يقول ابن خلدون ان الملك والسياسة انما كانا للانسان من حيث هو انسان يحتاج المجتمع اليه ليكون وازعاً للناس عن الشر حاملا لهم على الخير دافعاً للعدوان مانعاً من الظلم فطبيعة الملك اذا تقتضي بذاتها التزام خلال الخير والبعد عن خلال الشر . والملك فوق ذلك هو كفالة للخلق وخلافة لله في العباد واحكام الله في خلقه وعباده انما هي بالخير ومراعاة المصالح . فاذا ترك الحاكم خـلال الخير كان معطلا لموجبـات وجوده وادى ذلك الى خراب الدولة ويعدد ابن خلدون اعظم خلال الخير وهي العفو والاحتمال والصبر والقرى وحمل الكل وكسب المعدم والوفاء بالعهد والانقيـاد الى الحق والعدل بين الناس والاغاثة ، والتجافي عن الغدر والمكر والخديعـة والظلم ، وتعظيم الشريعة واجلال العلماء وغير ذلك من مكارم الاخلاق .

١٠ ـ انه من طبيعة الملك الاستبداد

يقول ابن خلدون : ان الملك كما قدمنا انما هو بالعصبية والعصبية متألفة من عصبيات كثيرة تكون واحدة منها اقوى من الاخرى كلها فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعا في ضمنها . وتلك العصبية الكبرى انما تكون لقوم اهل بيت ورئاسة ولا بد ان يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم ومن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والانفة فيأنف هذا الرئيس من المساهمة والمشاركة في الحكم ويحمله خلق التأله الذي في طباع البشر على التفرد بالمجد والاستبداد بالامر حتى لا يترك لاحد شيئاً وهكذا تنطوي العصبات في العصبية الغالبة وتنطوي العصبية الغالبة في الملك الذي ينفرد دونها بكل مجد ويستبد في كل امر وهذا من طبائع الملك .

١١ ـ ان الاستبداد من اسباب هرم الدولة

يقول ابن خلدون : ان من طبيعة الملك كما قلنا الانفراد بالمجد وهذا الاستبداد مفسد للاخلاص عند اهل العصبية كاسر للهمم لان المجد اذا كان مشتركا بين العصابة وكان سعيهم له واحدا تضافرت هممهم في التغلب والذود عن الحوزة حتى انهم يستطيبون الموت في بناء مجدهم ويوثرونه على فساده . واما اذا انفرد الواحد منهم بذلك المجد واستبد بالامر كله واستأثر بالاموال دونهم نقموا وحسدوا وتكاسلوا عن الغزو والدفاع وفشل ريحهم والفوا الذل والاستعباد ثم ربي الجيل الثاني منهم على ذلك وهم يحسبون ما ينالهم من العطاء اجراً من السلطان لهم على الحماية والمعونة وقل ان يؤجر احد نفسه على الموت فيصير ذلك وهناً في الدولة وتقبل به على مناحي الضعف

والهرم . هذا من جهة ومن جهة اخرى فان الاستبداد يحمل الملك على ان يأخذ الناس بالقهر والاذلال . والذل كاسر لسورة العصبية ذاهب بقوة المنعة والشجاعة والتغلب فاذا نزل بالعصبيات هذا الذل والانكسار وذلك القهر والحقد وفسدت اخلاقها حتى اصبح رجالها من اعداء الملك احتاج الى الاستظهار عليهم بالموالي والمصطنعين ، واخذ يخص هؤلاء بالمناصب والاموال دون قومه وعشيرته ، وهذا مؤذن بانقراض الدولة وعلامة على المرض المزمن الذي لا يرجى برؤها منه لان العشيرة تزداد عداوة للملك، والموالي لا يرجي منهم اخلاص صحيح لانهم مأجورون ولا يشاركون في المجد فيكون ذلك سبباً هدم الدولة وتجاسر الاعداء عليها من الداخل والخارج وسقوطها وانقراضها .

١٢ — ان الترف والدعة من اسباب هرم الدولة :

يقول ابن خلدون ان الترف يكون من اعظم اسباب هرم الدولة لان الترف بذاته يدعو الى الدعـــة واستفحال الشهوات وانتشار الفسق والفحش والفجور والجبن والكسل وهذا كله كاسر لسورة البأس التي تدافع بها الامة عن نفسها . ولان الترف يستلزم زيادة عظيمة في النفقات فيأخذ الناس جميعا من الملك الى الرعية يتطلبون المال من اي وجه كان فيكثر الكذب والغش والمقامرة والربا والسرقة ويحتاج اهل المناصب الى زيادة الاعطيات فاذا منعهم السلطان نقموا وان اعطاهم احتاج الى زيادة الضرائب واحداث المكوس وانقاص نفقات الجنود وهكذا يهلك الشعب بكثرة الضرائب ويضعف الجند ويعم الفساد الناس اجمعين وتسقط هيبـــة الدولة ويتجاسر عليها

اعداؤها في الداخل والخارج .

١٣ - ان الظلم مؤذن بخراب الدولة والعمران

يقول ابن خلدون ان الظلم مؤذن بخراب العمران وفساده وخراب الدولة وانقراضها . وهو يريد بالظلم كل انواعه ولكنه يخص المظالم التي تقع على الاموال باوفر قسط من البحث والتحليل حتى لا تجد له كلاما مفصلا في المظالم الاخرى التي تقع على الارواح والاعراض فكانه يرى ان هذا الظلم الذي يقع على النفوس والاعراض واضح العاقبة جلي الاثر في خراب العمران مباشرة فلا يستحق البحث والتنبيه واما الذي يتأتى من التعدي على الاموال فامره خفي واثره في تخريب العمران لا يظهر لاول وهلة فاراد ان يكشف عن جلية امره ولو اتسع المجال لنقلت لك هذه الفصول التي تكلم فيها عن الظلم بكاملها لما فيها من التحقيق الباهر والبيان الساحر .

يقول ابن خلدون ان العدوان على الناس في اموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واذا ذهبت آمالهم انقبضت ايديهم عن السعي . ولا يخفى ان العمران انما هو بالاعمال وبسعي الناس في المصالح والمكاسب فاذا قعد الناس عن السعي والمكاسب كسدت اسواق العمران وانتقضت الاحوال وتفرق الناس في الآفاق في طلب الرزق فخف ساكن القطر وخلت دياره وخربت امصاره واختل باختلاله حال الدولة والسلطان .

ويذكر ابن خلدون انواع الظلم فيقول : ولا تحسبن الظلم انما هو اخذ المال والملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور بل الظلم اعم من ذلك وكل من اخذ ملك احد او غصبه في عمله او طالبه بغير حق او فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد

ظلمه . فجبـــاة الاموال بغير حقهـــا ظلمة والمعتدون عليها ظلمة والمنتهبون لها ظلمـة وغصاب الاملاك ظلمة ووبال ذلك كله عـائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها .

ثم يقول ومن اشد الظلامات واعظمها في افســاد العمران (تكليف الاعمال وتسخير الرعايا بغير حق) وذلك ان الاعمال من قبيل المتمولات لان الرزق والكسب انما هو قيم الاعمـــال فاذا كلف الناس العمل في غير شأنهم واتخذوا سخريا في معـاشهم بطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم ذلك وهو متمولهم فدخـــل عليهم الضرر وان تكرر ذلك عليهم افسد آمالهم في العمارة وقعدوا عن السعي فيها جملة فادى ذلك الى انتقاض العمران وتخريبه .

ثم يقول : واعظم من ذلك في الظلم وفساد العمران . التسـلط على اموال النـــاس بشراء ما بين ايديهم بابخس الاثمان ثم فرض البضائع عليهم بارفع الاثمان على وجه الغصب والاكراه في الشراء والبيع فانه معطل للتجارة مبطل لمعـــاش الرعايا موجب لنقص الجباية مؤذن بفساد الدولة .

ويلحق بهذه المظالم فصلان عقدهما ابن خلدون قبل ذلك عن (ضرب المكوس وعن اشتغال السلطان بالتجارة) بين فيهما ان من جملة الظـــلم ضرب المكوس الذي يحصل في اواخر الدولة لاحتياجها بسبب الترف وكثرة النفقات والاسراف الى زيادة الجباية وضربها على المبياعات والاثار والاعيان وما يؤدي اليه ذلك من كساد الاسواق وفساد الآمال وانتقال العمران واضمحلال

الدولة . اما التجارة فاذا اشتغل السلطان بها مع الناس قضى على آمالهم وسبب كساد الاسواق وسقوط الاسعار وانصراف الناس عن البيع والشراء وتفرقهم طلباً للرزق في بلاد لا يزاحمهم فيها السلطان على تجارتهم لان الرعايا متكافئون متقاربون في اليسار ومزاحمة بعضهم بعضاً تقف عند حد فاذا زاحمهم السلطان في التجارة فلا يكاد احد يقدر على مزاحمته لانه كثير المال من جهة ومن جهة اخرى يستطيع ان ينتزع البضاعة بايسر الاثمان لعدم وجود من يناقشه او يجسر على مزاحمته في الشراء ولا يقف الضرر عند هذا الحد ولكن اذا كسدت البضاعة عند السلطان وهي كاسدة لا محالة لكساد السوق عامة يعمد الى تكاليف الناس بشراء بضائعه بالاثمان التي يفرضها عليهم فيشترونها مرغمين وتكسد في أيديهم وربما دعتهم الضرورة الى بيعها بابخس الاثمان فاذا تكرر ذلك ذهب برؤوس اموال الناس وادى الى فقرهم جملة ونتج عن ذلك فساد الجباية لان معظمها من الفلاحين والتجار واختل حال الدولة وانتهى الامر الى خرابها .

١٤ — ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع :

يقول ابن خلدون ان العوارض المؤذنة بالهرم التي سبق بيانها وهي الاستبداد والترف والدعة والظلم تحدث للدولة بالطبع لانها امور طبيعية واذا كانت كذلك كان الهرم في الدولة كالهرم في المزاج الحيواني وفي الارض المزمنة لا يمكن ارتفاعه ولا دواؤه لان الامور الطبيعية لا تتبدل ولو اراد اولو الامر تبديلها لم يستطيعوا وربما يحدث عند اخر الدولة قوة توهم ان الهرم قد ارتفع

عنها كما يقع في الزبال المشتعل فانه عند مقاربة انطفائه يومض ايماضة توهم انها اشتعال وهي انطفاء .

١٥ ـ ان المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب

يقول ابن خلدون ان المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب والتشبه به في ملبسه ومركبه وسلاحه وسائر احواله ولذلك قيل (ان العامة على دين الملك) . وبهذا الاقتـــداء تذوب شـخصية الامة المغلوبة وتنطوي في الامة الغالبة حتى يتلاشى كيانهـا ويعفو اثرها وعلة ذلك ان النفس تعتقد الكمال فيمن غلبها وتتوهم ان غلبـه انما كان لاخذه بهذه العوائد والمذاهب والنفس ايضا مولعة ابدا بتقليد القوي والتشبه به كما يقلد الولد اباه والتلميذ اســتاذه لظنه القوة والكمال فيهما .

١٦ ـ ان الامة اذا صارت في ملك غيرها اسرع اليها الفناء

وتعليل ذلك عند ابن خلدون ما يحصل في النفوس من انقطاع الامال وفتور الهمم عن المجد وذهاب العصبية وانكسار الشوكة والقعود عن العمل والاستكانة الى الذل والعجز ، فيؤدي ذلك الى فناء الامة المغلوبة باسرع ما يمكن .

١٧ ـ ان الحضارة هي غاية العمران ونهاية عمره

يقول ابن خـلدون : قد بينا لك فيما سلف ان الملك والدولة غاية للعصبية وان الحضارة غاية للبـــداوة وان العمران من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس كما ان للشخص الواحد من اشخاص المكونات عمرا محسوسا . فالحضـــارة في العمران ايضاً كذلك لانها غاية لا مزيد ورائهـــا ، وذلك ان الترف والنعمة اذا

حصلا لاهل العمران دعاهم بطبعه الى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها . والحضارة كما علمت هي التأنق في الترف في الملبس والمأكل والفرش والبناء . واذا بلغ التأنق في هذه الاحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بالوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا في دنياها وتكثر الحاجات والمؤونات ويعجز الكسب عن الوفاء بها لازدياد الغلاء بكثرة العمران وكثرة المكوس التي توضع على البضائع وتعود بالغلاء على الناس فتعظم نفقات اهل الحضارة وتخرج عن القصد الى الاسراف ولا يجد الناس وليجة عنها لما ملكهم من اثر العوائد وطاعتها وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ...

واما فساد الناس في ذاتهم واحدا واحدا على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بالوان الشر في تحصيلها فيكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه وتنصرف النفس الى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم اجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلاعة والسرقة والفجور في الايمان والربا في البياعات ثم تجدهم ابصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح الحشمة في الخوض فيه ويموج بحر المدينة بالسفلة من اهل الاخلاق الذميمة ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة واذا كثر ذلك في المدينة او الامة تأذن الله بخرابها وانقراضها وهو معنى قوله تعالى (واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) . ثم يقول ومن مفاسد الحضارة

الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذ ويقع كذلك التفنن في شهوات الفرج بانواع المناكح من الزنا واللواط فيفضي ذلك الى فساد الانسان وانقراض النوع ... فافهم ذلك واعتبر به ان غاية العمران هي الحضارة والترف وانه اذا بلغ غايته انقلب الى الفساد واخذ في الهرم كالاعمار الطبيعية للحيوانات . بل نقول ان الاخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد لان الانسان انما هو انسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته اما عجزا لما حصل له من الدعة او ترفعا لما حصل له من المربى بالنعيم والترف وكلا الامرين ذميم واذا فسد الانسان في قدرته على اخلاقه ودينه فقد فسدت انسانيته وصارت مسخا على الحقيقة وبهذا قد تبين ان الحضارة هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة .

هذه خلاصة كلامه اطلتها بعض الاطالة لألفت نظرك الى ان ما ذكره ابن خلدون عن الترف وشروره وعواقبه ينطبق تمام الانطباق على ما نحن فيه ، لو تأملت ، وقد صرنا نحن العرب بسببه الى ما صرنا اليه من ذل وهوان ولله الامر من قبل ومن بعد

رأى ابن خلدون في العرب

لقد كان ابن خلدون قاسيا وظالما في حكمه على العرب . فانه بعد ان امتدح ما فيهم من خلال البداوة عقد اربعة فصول متوالية زعم فيها : ان العرب لا يتغلبون الا على البسائط وان العرب اذا تغلبوا على اوطان اسرع اليها الخراب وان العرب لا يحصل لهم الملك

الا بصبغة دينية وان العرب ابعد الامم عن سياسة الملك .

اما حجته على الامر الاول : فهي ان العرب بطبيعة التوحش الذي فيهم اهل انتهاب وعيث فاذا انتهبوا ما قدروا عليه فروا الى منتجعهم بالقفر ، لذلك يتركون كل معقل او مستصعب لما في في مهاجمته من الخطر ويجعلون زحفهم على البسائط لسهولتها . وهي حجة واهية كما ترى وان صدقت فانما تصدق على القبائل البدوية في غزواتها ولا تصدق على العرب كامة محاربة استطاعت ان تكتسح ثلث المسكونة بما فيها من جبال واوعار وحصون وقلاع .

اما حجته على الامر الثاني : فهي ان العرب امة وحشية من طبيعتها كثرة الارتحال وعدم الاستقرار والنهب والسلب وعدم الانقياد للحكم والسياسة والتنافس في الرآسة وهذه الطبائع كلها منافية للعمران الذي لا يحصل الا بالاستقرار والسكون والطاعة والانقياد للسياسة ومراعاة الصالح . وهذا كله صحيح اذا كان يقصد به اهل البادية اما اذا كان يقصد به العرب كامة فانه يكون من اسخف الآراء وابعدها عن الحق وها هي آثار العمران في الشام وفي الاندلس وفي مصر تكذبه . اما التنافس في الرآسة فهو شيء لا يختص به العرب دون سواهم من الامم والتاريخ طافح باخبار التنافس الفظيع عند الامم الاخرى في الغرب والشرق . واما ما كان من تمزق دولتهم فسببه اولا قرب عهدهم باخلاق البداوة التي تسبب ما ذكر ابن خلدون من التنافس وسببه الاخر تلك الآفات الاجتماعية التي ذكرها من استبداد وترف وظلم وهي آفات سببت انقراض امم كثيرة قبل العرب كالرومان واليونان والفرس وغيرهم .

واما حجته على الامرين الثالث والرابع فهي : ان العرب لتنافسهم على الرآسة لا ينقادون للحكم والسياسة الا بوازع ديني، ولبداوتهم وتوحشهم وعدم خضوعهم للسلطان الذي هو بحاجة لشد ازره بعصبيتهم هم ابعد الناس عن سياسة الملك التي تقتضي ان يكون السائس وازعا بالقهر، ولاعتيادهم النهب والسلب هم ابعد الناس عن الاستقرار والانصاف الذي يتم به العمران . وهي حجج كما تراها واهية جدا الا اذا كان يقصد بها قبائل البادية المتوحشة لان الدين وان كان في حد ذاته سبباً لاجتماع القلوب ووحدة الكلمة وتخفيف التنافس الا انه لا يمكن ان يقال عن العرب بخصوصهم كافة انها لا يمكن ان يحصل لها ملك ولا سياسة الا من طريق الدين . فالعرب كغيرهم من الامم لا شيء يمنعهم من الانقياد الى السياسة الاجتماعية اذا تربوا عليها ولو لم يكن لهم وازع ديني فالحكم عليهم بعدم القابلية المطلقة للانقياد والطاعة كانهم امة ذات طبيعة خاصة مخالفة للبشر هو حكم جائر ولا برهان عليه بل في التاريخ براهين كثيرة على بطلانه . فالامم المتحضرة في العالم كله كانت قبل الحضارة امماً بدوية لان البداوة هي الاصل كما يقرر ابن خلدون نفسه فما الذي يمنع العرب بعد بداوتهم ان يقدروا كتلك الامم على الحضارة وهذه امم اوربا الحالية كانت قبائل متوحشة اجتاحت اوربا واستقرت فيها بعدان عاثت فيها فساداً وتخريباً ثم تحضرت وبلغت الذروة في اجتماعها وحضارتها فما هو الشيء الذي يمنع العرب ان يصيروا لمثل ما صارت اليه تلك الامم التي كانت اكثر وحشية وهمجية من العرب ؟؟

آراؤه في مباحث الفلسفة الاخرى

ولابن خلدون آراء قيمة في جميع مباحث الفلسفة الاخرى ولا سيما في مبحث المعرفة تجدها في مطاوى كلامه عن علم المنطق وعلم الكلام وهي تكاد تطابق مطابقة حرفية ما قاله الفلاسفة المحدثون عن الافكار الفطرية وعن عجز العقل عن ادراك كنه الشيء بذاته فضلا عن الامور التي هي وراء الحس من عالم الغيب .

وها اني اذكر لك رأيه في المعرفة لتقارن بين اقواله واقوال (كانْت) شيخ الفلاسفة المحدثين .

رأيه في المعرفة :

يقول ابن خلدون ان الاصل في الادراك انما هو المحسوسات بالحواس الخمس. وجميع الحيوانات مشتركة في الادراك من الناطق وغيره وانما يتميز الانسان عنها بادراك الكليات . وبعد ان يذكر نفس الاقوال التي ذكرها افلاطون وارسطو عن كيفية تكوين الافكار الكلية عن الجنس والنوع وكيفية ترقي الفكر بالتجريد يقول : ان تصورات الفكر مهما ردت الى تصورات سابقة آتية من عالم الحس فليس كل ما يقع في النفس من التصورات يعرف سببه اذ لا يطلع احد على مبادىء الامور النفسانية وعلى ترتيبها وانما هي اشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً . والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها ، وانما يحيط العلماء في الغالب بالاسباب التي هي طبيعية ظاهرة . ويرى ابن خلدون ان العقل عاجز عن ادراك كنه الاشياء بذاتها وفي ذلك يقول : ولا تثقن

بما يزعم لك الفكر من انه مقتدر على الاحاطة بالكائنات واسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسّفه رأيك في ذلك واعلم ان الوجود عند كل مدرك في باديء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والامر في نفسه بخلاف ذلك والحق ورائه . ويقول في موضع آخر ما خلاصته : ان المطابقة بين النتائج الذهنية التي نستخرجها بالحدود والاقيسة وبين ما في الخارج غير يقيني لان تلك الاحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي .. واما الموجودات التي وراء الحس فان ذواتها مجهولة رأسا ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها لان تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ...

فتأمل هذا الكلام وقارن بينه وبين ما قاله (كانْت) شيخ الفلاسفة المحدثين عن عجز عقولنا عن ادراك كنه الاشياء بذاتها وعجزها عن معرفة كنه ما وراء الحس تجد الرأيين متفقين اتفاقاً حرفيا .

«انتهى»

مطبعة الحضارة — طرابلس — الشام

— اغـــلاط الطباعـــة —

الصفحة	السطر	الصواب
٣٧	١٧	efficiente
٤٦	١٢	التي يجعل بها
٤٨	٤	ترى فيـــه
٦٤	٢	العقائد على اصول النظر
٦٧	١٠	من حسن وقبح
٦٩	٨	ثواب الله فضل
٧٥	١٠	واحـــد منهم
٨٢	٢	من تركيب إلى تركيب
٨٨	١٩	حي بن يقظان
٩٠	١	عما ذكره (كنت)
٩٠	١٧	إنه لا ينبغي أن نلتمس
٩٥	٢١ — ٢٢	حي بن يقظان
١٠٩	١٨	حظـــوظ وإقبـــال
١١٤	١٦	فاني شاكر
١١٦	٢١	تخالفت الأشياع
١٣٤	١	مثلا إلا على
١٥٦	١	يعلمـــه ولا يشـــرك
١٥٧	١٩	أحدهما ابسان أشـــد
١٨٣	١٤	والقراآت وعـــلوم الحديث
١٩٤	١٩	وذهبت
٢٠٢	٤	بالفقر

فهرس